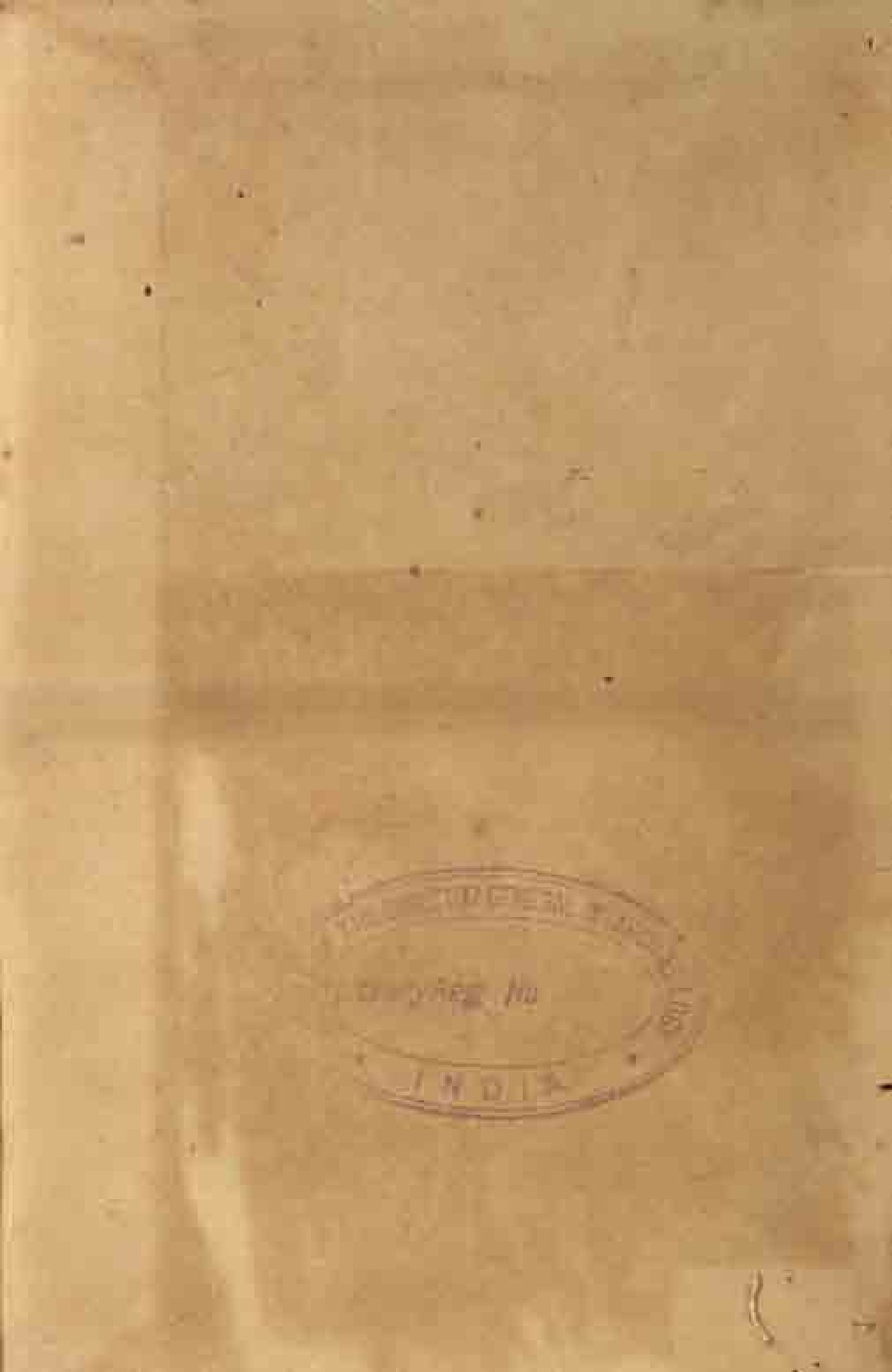

INDIA

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Bartholomae, Dr. Wellhausen, in Leipzig Dr. Krehl, Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.



Acht und dreissigster Band.

Mit 4 Tafeln.



Leipzig 1884,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des acht und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:*

Für 1884:

1049 Herr Dr. Jacob Tauber, Bezirksrabbiner in Brüx, Böhmen.

1050 „ Richard Gottheil, A. B. aus New York, z. Z. in Berlin.

1051 „ Arthur Anthony Macdonell, M. A., F. Corpus Christi College, Oxford.

1052 „ Dr. M. Klein, Oberrabbiner in Gross-Becskerek, Ungarn.

Verzeichniss der vom 21. December 1883 bis 21. März 1884 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 a F [28]. Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Bulletin. St. Pétersbourg. — T. XXVIII, No. 4. Nov. 1883. — T. XXIX, No. 1. Déc. 1883.

2. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XVI, Part I. 1884. — Vol. X. Part I. II. 1877. 1878. — Vol. XI. Part III. 1879. (Annual Report).

3. Zu Nr. 154 b [76]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1878. Unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten hrsg. von *Ernst Kuhn*. Zweite Hälfte. Leipzig 1883.

4. Zu Nr. 155 a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Sieben und dreissigster Band. 1883. Heft III. IV.

5. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. — Tome II. No. 3. Octobre — Novembre — Décembre 1883. — Tome III. No. 1. Janvier 1884.

6. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at New Haven, October, 1883.

7. Zu Nr. 294 a [15]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. — Jahrgang 1882: CI. Band, II. Heft; CII. Band, I. & II. Heft. — Jahrgang 1883: CIII. Band, I. & II. Heft.

8. Zu Nr. 294 b [14]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Register zu den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Classe. Wien. — X. Zu den Bänden 91 bis 100. 1883.

9. Zu Nr. 295 a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. — Vierundsechzigster Band, zweite Hälfte. 1882.

10. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. VI. 1884. No. 1. 2. 3.

11. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van kunsten en wetenschappen. Notulen van de algemeene en bestuurs-vergaderingen. Batavia. — Deel XXI. 1883. No. 1. 2.

12. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische taal-, land- en volkenkunde. Batavia.

's Hage. — Deel XXVIII, Aflevering 5. 6. 1882. — Deel XIX. Aflevering 1. 1883.

13. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série, Tome IV. 4e Trimestre. 1883.

14. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. — 1883. No. 17—18. — 1884. No. 1. 2. 4—5. 6.

15. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het koninklijk Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vierde Volgreeks. Zevende Deel. 1883.

16. Zu Nr. 1831 [130]. Seminar, Jüdisch-theologisches, „Fränkel'scher Stiftung". Jahresbericht. Breslau. — 1884 (für 1883).

17. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique (Antiquité et Moyen Age) publiée sous la Direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. 1re Année. Nov., Dec. 1883. — 2e Année. Janv. 1884.

18. Zu Nr. 2574 F [1544]. *Lane's* Arabic-English Lexicon. Edited by *Stanley Lane-Poole*. London. — Vol. VII. Fasc. 3 (ق). 1884.

19. Zu Nr. 2783 [2505]. *Trübner's* American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. IV. Nos. 9—10. 11—12. (191—194). 1883.

20. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgeg. von *C. R. Lepsius* ... unter Mitwirkung der Herren *H. Brugsch*, *Ad. Erman* und *L. Stern*. Leipzig. — 21ster Jahrgang. 1883. 4 Heft.

21. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XIX. 1883. Выпускъ 2. 4. — Томъ XVIII. 1882. Выпускъ 2. 4.

22. Zu Nr. 3411 [2828]. *Cunningham, A.*, Archaeological Survey of India. Calcutta. — Vol. XV: Report of a Tour in Bihar and Bengal in 1879—80 from Patna to Sunargaon. By *Al. Cunningham*. 1882.

23. Zu Nr. 3528 Q. [1624]. *Cusa, Salvatore*. I Diplomi Greci ed Arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati. Palermo. — Volume I, parte II. (Testo.) 1882.

24. Zu Nr. 3545 [718]. *Peshotan, Dastur Behramji Sanjana*. The Dinkard. The original Péhlwi text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages; a commentary and a glossary of select terms. Bombay. — Vol. IV. 1883.

25. Zu Nr. 3640 [2623]. Société de Géographie Commerciale de Bordeaux. Bulletin. Bordeaux. — 6e Année. 2e Série. No. 24. 1883. — 7e Année. 2e Série. No. 1. 3. 4. 5.

26. Zu Nr. 3750 Q. [12]. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie terza. Transunti. Vol. VII. Fasc. 16. 1883. — Vol. VIII. Fasc. 1. 2. 1883. 3. 1884.

27. Zu Nr. 3863 Q. [2082]. Aruch completum, sive lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis ... corrigit, auget, critice illustrat et edit Dr. *Alexander Kohut*. Viennae. — Tom. IV. Fasc. IV. 1883.

28. Zu Nr. 3868 Q. [46]. Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique. Paris. — 6e Année. No. 66. 1883. — No. 67. 68. 1884.

29. Zu Nr. 2877 [188]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. . . . von Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band VI, Heft 4. 1883.

30. Zu Nr. 2927 Q [1515]. Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo auf Kosten der D. M. G. hrsg. von Dr. *G. Jahn*. Leipzig. — Zweiter Band, erstes Heft. 1883.

31. Zu Nr. 2981 Q. Gids, De Indische. Staat- en Letterkundig Maandschrift. Amsterdam. — Zesde Jaargang 1884. Jan. Febr. Maart.

32. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
a. Partie Littéraire. Deuxième Série. Tome dix-huitième. XXXVIIIe de la Collection. Livr. 6 (Déc.) 1883. — Tome dix-neuvième. XLe de la collection. Livr. 1 (Janv.), 2 (Febr.), 3 (Mars).
b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome dix-neuvième XXXIXe de la Collection. Livr. 12 (Déc.) 1883. — Tome dixième XLIIe de la collection. Livr. 1 (Janv.), 2 (Febr.), 3 (Mars).

33. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *W. Koner*. Berlin. — XVIII. Band. Heft 6. 1883.

34. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — X. Band. No. 7. 8. 9—10. 1883.

35. Zu Nr. 4221 F. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. By *Charles Rieu*, Ph. D., Keeper of the Oriental MSS. London. — Volume III. 1883.

36. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome III 1. 1884.

37. Zu Nr. 4458. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Jahrgang 1883. No. XXXVIII—LIII.

38. Zu Nr. 4558. *Schlegel*, Dr. *G.*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de transcriptie der Chineesche karakters in het Tsiangtsiu dialekt. Leiden. — Deel III, aflevering II. 1883.

39. Zu Nr. 4572. منهاج الطالبين; Minhâdj At-Tâlibîn. Le guide des zélés croyants. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'i. Texte arabe, publié par ordre du gouvernement avec traduction et annotations par *L. W. C. van den Berg*. Batavia. — Volume II. 1883.

40. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. No. 2—5 (Sept.—Dez.) 1883. No. 6 (Jan.) 1884.

41. Zu Nr. 4651. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hrsg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — I. Bd. 4. Heft. 1884.

II. Andere Werke.

4659. Zu II. 7. c. β. d. Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname. Editionem Parisiensem diligenter recognitam et emendatam, lectionibus variis et additamentis editionis Calcuttensis auxit, notis maximam partem criticis illustravit *Joannes Augustus Vullers*. Lugduni Batavorum. — Tomus I. II. III. 2. 1876 ss.

4660. Zu III. 2. S. 132. *Friederici*, *Karl*, Bibliotheca orientalis oder eine vollständige Liste aller in Deutschland, Frankreich, England und den Colonien erschienenen Bücher, Broschüren, Zeitschriften u. s. w. über die Sprachen, Religionen, Antiquitäten, Literaturen, Geschichte und Geographie des Ostens. Leipzig. — I.—VI. Jahrgang. 1876—1881. 1877 ff.

4661. Zu II. 12. b. γ. 2. *Löw*, *Immanuel*, Meleagros aus Gadara und die Flora Aramaea. Als Manuskript gedruckt. Szegedin 1883.

4662. Zu III. 8, b. *Torp, Alf*, Die Flexion des Pali in ihrem Verhältnis zum Sanskrit. Universitätsprogramm für das erste Halbjahr 1881; hrsg. von *Sophus Bugge*. Christiania 1881.

4663A. Zu III. 1, b, γ. *Lepsius, R.*, Die Längenmaasse der Alten. [Aus den Sitzungsberichten der kgl. Pr. Akademie d. W. zu Berlin. 1883. XLVI.]

4664. Zu III. 1, b, γ. *Lepsius, R.*, „Die ägyptischen Längenmaasse“ von *Dörpfeld* beleuchtet. [Aus den Mittheilungen des Archäologischen Instituts.]

4665. Zu III. 7. *Six, J. P.*, Du Classement des Séries Cypriotes. [Extrait de la Revue Numismatique, troisième et quatrième trimestres 1883.] Paris.

4666. Zu II. 2, e. *[Richardson* und *Norris]* Grammar of the Bornu or Kanuri Language; with Dialogues, Translations and Vocabulary. London 1853.

4667. Zu I. *Εταιρια, Η ιστορικη και εθνολογικη της Ελλαδος. Δελτιον. Εν Αθηναις. — Τομος Ι, τευχος* 1, 2. 1883; — 3. 1884.

4668. Zu I. *Εταιρια, Η ιστορικη και εθνολογικη της Ελλαδος. Καταστατικον. Εν Αθηναις* 1882.

4669. Zu III. 3. *de Vogüé*, Inscriptions Palmyréniennes inédites. Un tarif sous l'empire Romain. [Extrait du journal Asiatique.] Paris 1883.

4670. Zu II. 9, g. *Matthes*, Dr., *B. F.*, Makassaarsche Chrestomathie. Oorspronkelijke Makassaarsche geschriften, in proza en poezy uitgegeven, van aanteekeningen voorzien en ten deele vertaald. Tweede Uitgave. 's Gravenhage 1883. — Vgl. Nr. 2286 [1365]

4671. Zu I. Zeitschrift für Keilschriftforschung und verwandte Gebiete. Unter Mitwirkung . . . . hrsg. von *Carl Bezold* und *Fritz Hommel*. Leipzig. — I. Band, 1. Heft. 1884.

4672. Zu II. 12, c. *Delitzsch*, Dr. *Friedrich*, Die Sprache der Kossäer. Linguistisch-historische Funde und Fragen. Leipzig 1884.

4673. Zu II. 7, c. 4, d. *Pizzi*, Dott., Prof. *Italo*, Manuale della Lingua Persiana. Grammatica, Antologia, Vocabolario. Lipsia 1883.

4674. Zu I. Zeitschrift, Internationale, für allgemeine Sprachwissenschaft. Unter Mitwirkung . . . . hrsg. von *F. Techmer*. Leipzig. — I. Band, 1. Heft. 1884.

4675. Zu III. 5, b. δ. *Brünnow, R. E.*, Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten Islamischen Jahrhunderts. Leiden 1884.

4676. Zu II. 12, a. α. *Gabrielis Bar Qolá'i* Episcopi Nicosiensis Syri Maronitae de Tripolis Syriae excidio carmen. (Arabisch; hektographirt, 2 Blätter, e cod. Vatic. syr. 231, f. 41 v., ss.) O. O. u. J.

4677. Zu III. 4, b. γ. *Alishan*, P. *Léonce M.*, Physiographie de l'Arménie. Deux. Edition. Venise 1870.

4678. Zu III. 4, b. β. *Alishan*, P. *Léonce*, Deux Descriptions Arméniennes des lieux saints de Palestine. [Archives de l'Orient latin II. 2. 1883.]

4679A. Zu III. 5, a. *Langlois, Victor*, Chronique de *Michel* le Grand, Patriarche des Syriens Jacobites. Traduit pour la première fois sur la version Arménienne du prêtre *Ischôk*. Venise 1868.

4680A. Zu III. 5, b. ε. *Langlois, Victor*, Le Trésor des Chartes d'Arménie ou Cartulaire de la Chancellerie Royale des Roupéniens comprenant tous les documents relatifs aux établissements fondés en Cilicie . . . . Recueillis, mis en ordre et publiés . . . . Venise 1863.

4681. Zu II. 7, a. γ. *Salemann, C.*, Vsevolod Miller, Osetinskija etjudy. I. II. Moskva 1881. 82. (Aus Kuhn, Literaturblatt für or. Philol. I.)

4682A. Zu III. 5, b. ζ. *Sewell, Robert*, A Sketch of the Dynasties of Southern India. Compiled under the Orders of Government. Madras 1883.

4683. Zu III. 2, a. 133. *Haug, M.* Dr., Verzeichniss der orientalischen Handschriften aus dessen Nachlass. München 1876.

4684. Zu III. 5, c. *Meyer, Eduard*, Wilhelm Spitta, Direktor der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo. Nekrolog. (Separat-Abdruck aus dem Zentralblatt für Bibliothekswesen.) Leipzig. [1884.]

4685 A. Zu II. 12. e. β. *Bezold, Karl,* Die Achämenideninschriften. Transkription des babylonischen Textes nebst Uebersetzung, textkritischen Anmerkungen und einem Wörter- und Eigennamenverzeichnisse. Mit dem Keilschrifttexte der kleinern Achämenideninschriften autographirt von *Paul Haupt.* (Assyriologische Bibliothek, hrsg. von *Frd. Delitzsch* und *P. Haupt.* II.) Leipzig 1882.

4686. Zu III. 3. b. β. *Wiedemann, A.,* Ägyptische Geschichte. 1. Abtheilung: Von den ältesten Zeiten bis zum Tode Tutmes' III. Gotha 1884. (Handbücher der alten Geschichte. I.)

4687. Zu II. 12. a. k. *Ibn-Wâdhih,* qui dicitur *Al-Ja'qubî,* Historiae. Lugduni Batavorum. — Pars prior: Historiam ante-islamicam continens. Edidit indicesque adjecit *M. Th. Houtsma.* 1883. — Pars altera: Historiam islamicam continens. Edidit *M. Th. Houtsma.* 1883.

4688. Zu III. 8. b. *Calvo, Estanislao Sánchez,* Los Nombres de los Dioses Ra, Osiris, Belo, Jehová, Elohim, Melkarte, Adonis, Endobelico, Parjjanja, Brahma, Indra, Mitra, Perakun, Heracles, Apolo, Dionyso, Hermes, Afrodite, Venus, Jano, Saturno, Júpiter, Cybeles, Minerva, Proserpina, Marte, Vulcano etc., etc. Indagación acerca del origen del lenguaje y de las religiones á la luz del éuskaro y de los idiomas turanianos. Madrid 1884.

4689. Zu III. 11. a. *Meyer, Elard Hugo,* Indogermanische Mythen. I. Gandharven — Kentauren. Berlin 1883.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

B. 443—500. Diverse orientalische Münzen, Geschenk des Bataviaasch Genootschap.

B. 443. Zu III. b. λ. East India Company. One quarter Anna. 1835. Æ.
B. 444. Zu III. b. λ. East India Company. Half Cent. 1845. Æ.
B. 445. Zu III. b. λ. East India Company. Two Annas. 1841. AR.
B. 446. Zu III. b. λ. East India Company. 1/4 Cent. 1845. Æ.
B. 447. Zu III. b. λ. India. One quarter Anna. 1862. Æ.
B. 448. Zu III. b. λ. India. One Rupee. 1862. AR.
B. 449. Zu III. b. λ. Nederlandsch India. 1/4 St. 1826. Æ.
B. 450. Zu III. b. λ. Nederlandsch India. Kwart Gulden. 1840. AR.
B. 451. Zu III. b. λ. Nederlandsch India. Halve Gulden. 1826. AR.
B. 452. Zu III. b. λ. Nederlandsch India. 1/2 St. 1825. Æ.
B. 453. Zu III. b. λ. Nederlandsch India. 1 G. 1840. AR.
B. 454. Zu III. b. λ. Indiae Batavorum. 1/2 St. 1820. Æ.
B. 455. Zu III. b. λ. Indiae Batavorum. 1 G. 1802. AR.
B. 456. Zu III. b. λ. Java. 1/2 St. 1811. Æ.
B. 457. Zu III. b. λ. Java. 1 St. 1799. Æ.
B. 458. Zu III. b. λ. Straits Settlements. One Cent. 1874. Æ.
B. 459. Zu III. b. λ. Straits Settlements. Ten Cents. 1874. AR.
B. 460. Zu III. b. λ. India. Straits. Half Cent. 1862. Æ.
B. 461. Zu III. b. λ. India. Straits. One Cent. 1862. Æ.
B. 462. Zu III. b. ε. Foed. Belg. Trai. 1 G. 1786. AR.
B. 463. Zu III. b. μ. Hong Kong. One Dollar. 1866. AR.
B. 464. Zu III. b. μ. Hong Kong. Twenty Cents. 1876. AR.
B. 465. Zu III. b. μ. Hong Kong. Ten Cents. 1868. AR.
B. 466. Zu III. b. μ. Hong Kong. Five Cents. 1866. AR.
B. 467. Zu III. b. μ. Hong Kong. One Mil. 1866. Æ.
B. 468. Zu III. b. λ. East India Company. 1804. Æ.
B. 469. Zu III. b. λ. V. E. I. C. 1794. Æ.
B. 470. Zu III. b. λ. V. E. I. C. 1791. Æ.

Die übrigen Münzen sind noch nicht katalogisirt.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1884:

1053 Herr Dr. J. Schoenberg, in Oxford.

1054 „ C. E. Gernandt, Director, in Stockholm.

1055 „ Max de Berchem, in Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Professor Dr. Richard Lepsius, Oberbibliothekar und Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin, † den 10. Juli 1884

und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor des Sanskrit a. d. Universität Strassburg, † den 31. Jan. 1884.

„ C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler, Leipzig, † den 16. April 1884.

„ Dr. Franz Teufel, Bibliothekar a. d. Grossherz. Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe, † den 19. April 1884.

„ Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Thum (Sachsen), † den 26. Juni 1884.

Verzeichniss der vom 22. März bis 10. Juli 1884 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9a F. [28]. Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Bulletin. St. Pétersbourg. — T. XXIX, No. 2. Avril 1884.

2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Acht und dreissigster Band. 1884. Heft 1.

3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome III. No. 2. Février — Mars. 1884.

4. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — **1883.**

5. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre **1883.**

6. Zu Nr. 609c [1628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. VI. 1884. No. 4. 5. 6. 7.

7. Zu Nr. 641a Q. [22]. Akademie, Königliche, der Wissenschaften zu Berlin. Philosophische und historische Abhandlungen. Berlin. — Aus dem Jahre **1883.** 1884.

8. Zu Nr. 957 [162]. Society, Royal Asiatic. Journal of the Bombay Branch. Bombay. — Vol. XVI. 1883 (No. XLII). 1884.

9. Zu Nr. 1422b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de algemeene en bestuurs-vergaderingen. Batavia. — Deel XXI. 1883. No. 3 en 4. 1884.

10. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — Deel XIX. Aflevering 2. 1883. 3. 1884.

11. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. — 1884. No. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13.

12. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vierde Volgreeks. Achtste Deel. 1884. 1ste Stuk.

13. Zu Nr. 1867 [79]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Leipzig. — VIII. Band, No. 3: *Baethgen, Friedrich*, Fragmente syrischer und arabischer Historiker herausgegeben und übersetzt. 1884.

14. Zu Nr. 2227 [5]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1884. Heft I. II.

15. Zu Nr. 2451 F. [2274]. Commission Impériale Archéologique. Compte-rendu. St.-Pétersbourg. — Pour l'année 1881. 1883.

16. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique (Antiquité et Moyen Age) publiée sous la Direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. 2e Année. Févr. Avril. 1884.

17. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's* American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. V. Nos. 1—2 (195—196). 3—4 (197—198). 5—6 (199—200). 1884.

18. Zu Nr. 2771a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgeg. von *C. R. Lepsius* ... unter Mitwirkung der Herren *H. Brugsch*, *Ad. Erman* und *L. Stern*. Leipzig. — 22ster Jahrgang. 1884. 1. Heft.

19. Zu Nr. 2852a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XIX. 1883. Выпускъ 5. — Томъ XX. 1884. Выпускъ 1.

20. Zu Nr. 2852b [2596]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Отчетъ. С.-Петербургъ. — За 1883 Годъ. 1884.

21. Zu Nr. 2971a [167]. Society, American Philosophical. Proceedings held at Philadelphia for Promoting useful Knowledge. Philadelphia. — Vol. XX. No. 113. 1883. — Vol. XXI. No. 114. 1883.

22. Zu Nr. 3121 [3278]. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Zeitschrift, hrsg. durch deren Redactions-Comité. Wien. — 15. Band. Jahrgang 1883. 1883.

23. Zu Nr. 3450 [182]. Society, Royal Asiatic. Journal of the North-China Branch. Shanghai. — New Series. Vol. XVII. 1882. Part 2. Report of the Council. 1884.

24. Zu Nr. 3640 [2823]. Société de Géographie Commerciale de Bordeaux. Bulletin. Bordeaux. — 7e Année. 2e Série. No. 6. 7. 8. 9. 10. 12. 1884.

25. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of Books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1883. Quarter 1. 2. 3. 4.

26. Zu Nr. 3644 F. [2389]. Statement of Particulars regarding Books, Maps etc., published in the North-Western-Provinces and Oudh. Allahabad. — 1883. Quarter 3. 4.

27. Zu Nr. 3647 F. [2387]. Catalogue of Books printed in British Burma. Rangoon. — 1883. Quarter 2. 3. 4.

28. Zu Nr. 3648 F. [2384]. Assam Library. Catalogue of Books. Assam. — 1883. 1883. Quarter 4.

29. Zu Nr. 3769 Q. [12]. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie terza. Transunti. Vol. VIII. Fasc. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 1884.

30. Zu Nr. 3883 Q. [2061]. Aruch completum sive lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis ... corrigit, explet, critice illustrat et edit Dr. *Alexander Kohut*. Viennae. — Tom. IV. Fasc. V. 1884.

31. Zu Nr. 3868 Q. [46]. Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique. Paris. — 6e Année. No. 69. 70. 71. 72. 1884.

32. Zu Nr. 3877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. von Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band VII. Heft 1. 1884.

33. Zu Nr. 2937 (1666). Annales auctore *Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* quos ediderunt *J. Barth, Th. Nöldeke, P. de Jong, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fraenkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen* et *M. J. de Goeje*. Lugd. Bat. — Sect. II Pars III quam edidit *J. Guidi*. 1884.

34. Zu Nr. 3981 Q. Gids, De Indische. Staat- en Letterkundig Maandschrift. Amsterdam. — Zesde Jaargang. 1884. April, Mei, Juni, Juli.

35. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
a. Partie Littéraire. Deuxième Série. Tome dix-neuvième. XLe de la collection. Livr. 4 (Avr.), 5 (Mai), 6 (Juin). 1884.
b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome dixième. XLIIe de la collection. Livr. 4 (Avr.), 5 (Mai), 6 (Juin). 1884.

36. Zu Nr. 4029 Q. Catalogue, A, of Books registered in the Mysore Province. Bangalore. — 1883. Quarter 2.

37. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *W. Koner*. Berlin. — XIX. Band. Heft 1. 2. 1884.

38. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XI. Band. No. 1. 2. 3. 1884.

39. Zu Nr. 4032. Gesellschaft, Afrikanische, in Deutschland. Mittheilungen. Unter Mitwirkung des Vorstandes hrsg. von Dr. *W. Erman*. Band IV, Heft 2. 1884.

40. Zu Nr. 4070. Books of the East, The Sacred. Translated by various oriental Scholars and edited by *F. Max Müller*. Oxford. — Vol. XV. The Upanishads, translated by *F. Max Müller*; Part II. 1884. — Vol. XXI. The Saddharma-Pundarîka or the Lotus of the True Law, translated by *H. Kern*. 1884.

41. Zu Nr. 4078. Journal of Philologie, The American. Ed. by Basil L. Gildersleeve. Baltimore. — Vol. IV. 4. Whole No. 16. December 1883.

42. Zu Nr. 4192 F. *Böhtlingk, O.*, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. St. Petersburg. — Fünfter Theil. Erste Lieferung (म — रजक). 1884.

43. Zu Nr. 4203 Q. Annales du Musée Guimet. Paris. — Tome sixième. Le Lalita Vistara — Développement des Jeux — contenant l'Histoire du Bouddha Çakya-Mouni depuis sa Naissance jusqu'à sa Prédication traduit du Sanskrit en Français par *Ph. Ed. Foucaux*. Première Partie. Traduction française. 1884.

44. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. *Maurice Vernes*. Paris. — Quatrième Année. 1883. Tome VII. 2. 3. Tome VIII. 4. 5. 6. (?)

45. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome III. 2. 1884.

46. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1884. No. I—XVII.

47. Zu Nr. 4494. *Himly, K.*, Die amtliche Beschreibung von Schöng-King: Berge und Ströme (Shan-tshhwan). (Separatabdruck aus der Zeitschrift für wissenschaftliche Geographie. 4. Jahrgang.)

48. Zu Nr. 4578. Davenport Academy of Natural Sciences. Proceedings. Davenport, Jowa. — Vol. III, Part III. (In Memoriam Joseph Duncan Putnam). 1883.

49. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 7 (Febr.), 8 (März). 1884.

50. Zu Nr. 1633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1883 Quarter 4. 1884 Quarter 1.

51. Zu Nr. 4654. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hrsg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — 1. Bd. Heft 5. 6. 1884.

52. Zu Nr. 4659. Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname. Editionem Parisiensem diligenter recognitam et emendatam, lectionibus variis et additamentis editionis Calcuttensis auxit, notis maximam partem criticis illustravit *Joannes Augustus Vullers*. Lugduni Batavorum. — Tomus III. 1. 2. 1883.

53. Zu Nr. 4660. *Friederici, Karl*, Bibliotheca orientalis oder eine vollständige Liste aller in Deutschland, Frankreich, England und den Colonien erschienenen Bücher, Broschüren, Zeitschriften u. s. w. über die Sprachen, Religionen, Antiquitäten, Literaturen, Geschichte und Geographie des Ostens. Leipzig. — VII—VIII. Jahrgang. 1882—1883. 1883 f.

54. Zu Nr. 4671. Zeitschrift für Keilschriftforschung und verwandte Gebiete. Unter Mitwirkung … hrsg. von *Carl Bezold* und *Fritz Hommel*. Leipzig. — 1. Band. 2. Heft. 1884.

II. Andere Werke.

4690. Zu III. 1. b. γ. *Rosellini, S.*, Lettere scritte dall' Egitto e non mai pubblicate. Roma 1884.

4691. Zu III. 4. b. β. *Schultze, M.*, Dalmanutha. Geographisch-Linguistische Untersuchung zu Marc. 8, 10 und Matth. 15, 39. (Jahresbericht des Realgymnasiums zu Oldesloe. Ostern 1883.)

4692 Q. Zu IV. Camera dei Deputati. Atti Parlamentari. CCXLIII. Tornata di Sabato 15. Marzo 1884.

4693. Zu II. 12, b. γ. *Wright, W.*, The Book of Kalilah and Dimnah, translated from Arabic into Syriac. Oxford & London 1884.

4694. Zu III. 1, b. δ. *Anderson, John*, Catalogue and Hand-Book of the Archaeological Collections in the Indian Museum. Part II. Gupta and Inscription Galleries. Calcutta 1883.

4695. Zu II. 2. e. *Krause, G. A.*, Ein Beitrag zur Kenntniss der fulischen Sprache in Afrika. Leipzig 1884. (Mittheilungen der *Riebeck*'schen Niger-Expedition. I.)

4696 a. Q. Zu IV. *Dutton, C. E.*, Tertiary History of the Grand Cañon District. Washington 1882.

4696 b. F. Zu IV. *Dutton, C. E.*, Atlas to accompany the Tertiary History of the Grand Cañon District. Washington 1882.

4697 Q. Zu IV. Report, Second Annual, of the United States Geological Survey to the Secretary of the Interior 1880—81. By *J. W. Powell*. Washington 1882.

4698. Zu IV. Survey Geological United States. Bulletin. Washington. — No. 1. 1883.

4699. Zu IV. *Hayden, F. W.*, A Report of Progress of the Exploration in Wyoming and Idaho for the Year 1878. Washington 1883. (Twelfth Annual Report of the U. S. Geological and Geographical Survey of the Territories.)

4700. Zu II. 8, b. *Dozy, R.*, Oosterlingen. Verklarende Lijst der Nederlandsche Woorden, die uit het Arabisch, Hebreeuwsch, Chaldeeuwsch, Perzisch en Turksch afkomstig zijn. 's Gravenhage, Leiden & Arnhem 1867.

4701. Zu III. 5, a. *Wüstenfeld, F.*, Der Reisende Jacût als Schriftsteller und Gelehrter. Göttingen 1865.

4702. Zu III. 4. b. γ. *Mordtmann, A. D.*, Vergleichende Geographie Persiens. München 1874 (Sitzungsber. d. b. Ak., phil.-hist. Classe, 3).

4703. Zu III. 5, b. α. *Mas Latrie, M. L. de*, Privilège Commercial accordé en 1320 à la République de Venise par un Roi de Perse. Faussement attribué à un Roi de Tunis. Paris 1870. (Extrait de la Bibliothèque de l'École des Chartes.)

4704. Zu III. 4, b und 5, b. *Dugat, G.*, Cours complémentaire de Géographie, Histoire et Législation des États Musulmans à l'École spéciale des Langues orientales vivantes. Leçon d'ouverture. Paris 1873.

4705. Zu II. 12. a. λ. *Guignes, M. de*, Perle des Merveilles. Mélanges de Géographie et d'Histoire naturelle, par Zein-eddin Omar fils d'Aboul Modhaffer, surnommé Ebn al-Ouardi, Écrivain du XIIIe Siècle. (Ausschnitt aus Notices des Manuscrits du Roi, Tome II.)

4706. Zu II. 2, b. *Cust, Robert Needham*, A Sketch of the modern Languages of Africa. Accompanied by a Language-Map. Vol. I & II. London 1883.

4707F. Zu II. 7, b. δ. Bhâgavata Purâṇa, *Le*, ou Histoire Poétique de Krichṇa traduit et publié par *Eugène Burnouf*. Paris — Tome quatrième par *Hauvette-Besnault*. 1884.

4708. Zu III. 8, b. *Bacher*, Dr. *Wilhelm*, Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd Merwân ibn Ganâh. Wien 1884. [S.-A. aus den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 1884.]

4709. Zu II. 7, b. α. *Holtzmann, Adolf*, Grammatisches aus dem Mahabharata. Ein Anhang zu William Dwight Whitney's indischer Grammatik. Leipzig 1884. (Indogermanische Grammatiken. Band II, Anhang 1.)

4710F. Zu II. 7, i. *Leitner, G. W.*, Linguistic Fragments discovered in 1870, 1871 and 1872 relating to the Dialect of the Magadds and other wandering Tribes, the Argots of Thieves, the secret Trade-Dialects and Systems of native Cryptography in Kabul, Kashmir and the Panjab. — Lahore 1882.

4711. Zu II. 7, b. δ. *Bhattanarayana*, Venisanhara. A Drama. With the Commentary of *Taranatha Tarkavachaspati*. Ed. and publ. by *Jibananda Vidyasagara*. Revised Edition. Calcutta 1875.

4712. Zu II. 7, b. δ. *Kalidasa*, Ritusanhara. A Poem. Edited with a Commentary by *Jibananda*. Second Edition. Calcutta 1881.

4713. Zu II. 7, b. δ. *Varadacharya*, Vasantatilaka. Edited by *Jibananda*. Calcutta 1882.

4714. Zu II. 7, b. δ. *Dandi*, Mallikamaruta. A Drama in ten Acts. With the Commentary of Ranganath Acharya. Ed. and publ. by *Jibananda*. Calcutta 1878.

4715. Zu II. 7, b. δ. *Kalidasa*, Nalodaya. An epic Poem in four Cantos. With the Commentary of Prajnakara. Ed. by *Jibananda*. Calcutta 1873.

4716. Zu II. 7, b. δ. *Sudraka*, Mrichchhakatika. A Drama in ten Acts. Ed. with a Commentary by *Jibananda*. Calcutta 1891.

4717. Zu II. 7, b. δ. *Kalidasa*, Sakuntala. A Drama in seven Acts. Edited with a Commentary by *Jibananda*. Calcutta 1880.

4718. Zu II. 7, b. δ. *Bhava-Bhuti*, Mahaviracharita. A Drama. Ed. by *Jibananda*. Calcutta 1873.

4719. Zu II. 7, h. δ. *Bhava-Bhuti*, Malati and Madhava. A Sanscrit Drama. Ed. with a Commentary by *Jibananda*. Calcutta 1876.

4720. Zu II. 7, h. δ. *Kalidasa*, Malavikagnimitra. A Drama. Ed. with notes by *Taranatha*. Calcutta 1870.

4721. Zu II. 7, h. δ. *Kalidasa*, Pushpabana Bilashakavyam. A Poem. With an old Commentary ed. by *Jibananda*. Calcutta 1874.

4722. Zu II. 7, h. δ. *Sriharsha*, Ratnavali. A Drama in 4 Acts. Ed. with a Commentary by *Jibananda*. Calcutta 1876.

4723. Zu II. 7, h. δ. *Sriharsha*, Nagananda. A Drama. Ed. by *Jibananda*. Calcutta 1873.

4724. Zu II. 7, h. δ. *Visakha-Datta*, Mudrarakshasa. A Drama in seven Acts. Ed. with a Commentary by *Jibananda*. Calcutta 1881.

4725. Zu II. 7, h. δ. *Rajasekhara*, Biddhasalabhanjika. A Drama. Ed. with a Commentary by *Jibananda*. Calcutta 1883.

4726. Zu II. 7, h. δ. *Kanchana Acharya*, Dhananjayavijaya. Ed. with notes by *Taranatha*. Calcutta 1871.

4727. Zu II. 7, h. δ. Mahanataka. A Drama in 9 Acts. By Hanuman. Compiled by *Madhusudana Mishra*. Ed. by *Jibananda*. Calcutta 1872.

4728. Zu II. 7, h. α. *Panini*, Aphorism of (Ashtadhyayisutrapathas). Ed. by *Taranatha*. Publ. by *Jibananda*. Second Edition. Calcutta 1875.

4729. Zu II. 7, h. α. *Varadaraja*, The Laghukaumudi. A Sanskrit Grammar. Ed. by *Jibananda*. Second Edition. Calcutta 1883.

4730. Zu II. 7, h. α. *Jibananda*, Sanskrit Sikshamanjari (Sanskrit first & second book suited to beginners). Calcutta 1883.

4731. Zu III. 4, b. γ. *Neumann, Karl Johannes*, Strabons Landeskunde von Kaukasien. Eine Quellenuntersuchung. Leipzig 1883. (S. A. aus dem 13. Supplementbande der Jahrbücher für klassische Philologie.)

4732. Zu III. 4, b. γ. *Neumann, Karl Johannes*, Die Fahrt des Patrokles auf dem kaspischen Meere und der alte Lauf des Oxus. (Aus Hermes XIX. 1884. Heft II.)

4733. Zu III. 4, b. γ. *Neumann, Karl Johannes*, Zur Landeskunde und Geschichte Kilikiens. Mit Beiträgen zur Kritik der Geschichtschreiber Alexanders. (Aus Fleckeisens Jahrb. für klass. Philol. 1882. Heft 8.)

4734 Q. Zu III. 4, b. ξ. Report on the Census of British India, taken on the 17th February 1881. Vol. I. III. London 1883.

4735 Q. Zu III. 4, b. ξ. Indian Empire, The. Census of 1881. Statistics of Population. Vol. II. Calcutta 1883.

4736. Zu II. 12, a. α. *Ibn Abi Useibia*. Herausg. von *August Müller*. Königsberg 1884.

4737. Zu III. 4. *L'Exploration*. Revue hebdomadaire des Découvertes géographiques et de la Politique coloniale. Paris. — Tome XVIII, 2e Semestre 1884. Huitième Année. No. 385.

4738. Zu III. 8, e. *Leitner, G. W.*, A Collection of Specimens of commercial and other Alphabets and Handwritings as also of Multiplication Tables current in various Parts of the Panjab, Sind and the North West Provinces. Lahore o. J.

4739 F. Zu II. 7, l. *Leitner, G. W.*, Words and Phrases illustrating the Dialects of the Samsi and Mê as also of Dumers, Mirásis and Dôms. Appendix in „Changars“ and linguistic Fragments. Lahore 1882. (Selections from the Records of the Panjab Government.)

4740 Q. Zu II. 7, c. 3. 4, f. *Lagarde, Paul de*, Persische Studien. Göttingen 1884. (Abhandlungen der K. Gesellschaft d. W. zu Göttingen, Band 31.)

4741. Zu III. 11, b. 8. *Haug, M.*, Essays on the sacred Language, Writings and Religion of the Parsis. Third Edition. Edited and enlarged by *E. W. West*. London 1884. (Cf. Nr. 2462 = 3341.)

4742. Zu III. 5, b. e. Тизенгаузенъ, В., Сборникъ Матеріаловъ, Относящихся къ Исторіи Золотой Орды. Томъ I. Извлеченія изъ Сочиненій Арабскихъ. Санктпетербургъ 1884.

4743. Zu II. 12, a. β. *Howell, M. S.*, A Grammar of the classical Arabic Language translated and compiled from the Works of the most approved native or naturalized Authorities. In an Introduction and four Parts. Allahabad. — The Introduction and Part I, Fasc. I (The Noun). 1883.

4744 Q. Zu I. John Hopkins University Circulars. Published with the Approbation of the Board of Trustees. Baltimore. — No. 29. Vol. III. March 1884.

4745. Zu III. 4 und 5. *Forchhammer, Em.*, Notes on the early History and Geography of British Burma. I. The Shwe Dagon Pagoda. Rangoon 1884.

4746. Zu III. 11, a. *Bestmann, H. J.*, Die Anfänge des katholischen Christenthums und des Islams. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Nördlingen 1884.

4747. Zu III. 12, a. β. 1. *Mandelkern, S.*, Die neubearbeitete hebräisch-chaldäische Bibel-Concordanz. Nebst Gutachten von Fachgelehrten. Leipzig 1884.

4748. Zu I. Anzeiger, Bibliographischer, für romanische Sprachen und Literaturen. Hrsg. von *E. Ebering*. 1. Band. 1883. 2tes Halbjahr. 1. Heft. Leipzig 1884.

4749. Zu III. 12, a. β. 2. *Bickell, G.*, Der Prediger über den Werth des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Uebersetzung und Erklärung. Innsbruck 1884.

4750. Zu II. 12, c. a. *Vosen, E. H.*, Rudimenta linguae hebraicae. Scholis publicis et domesticae disciplinae brevissime accommodata. Retractavit multum emendatissima edidit *Dr. Fr. Kaulen*. Friburgi Brisgoviae 1884. Vgl. No. 1469 = 2033.

4751. Zu II. 10, a. α. *Schils, G.-H.*, Elementa linguae Yaponicae classicae. Leodii 1884.

4752. Zu II. 7, c. α. Патканов, К. П. Матеріалы для Армянскаго Словаря. Выпускъ 2. Санктпетербургъ 1884. Vgl. No. 375 = 599.

4753. Zu III. 5. Патканов, К., Ванскія Надписи и Значеніе ихъ для исторіи Передней Азіи. (Изъ: Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія. Часть CCXXX, Отд. 2.)

4754 A. Zu III. 5, b. ζ. تاريخ جلسهٔ قيصرى. 1882.

4755. Zu II. 7, c. α. 2. Նշխարք Մատենագրութեան Հայոց. ի լոյս էած Ք. Պ. (Patkanean). Ս. Պետերբուրգ 1884.

4756. Zu II. 7, c. α. 2. Յարութիւն վարդապետի Իլուան-դարենց Զահարերամակութիւնք. Ս. Պետերբուրգ 1884.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

B 501. Zu I. m. *Salemann, C.*, Index alphabeticus codicum manuscriptorum Pers. & Turc. Bibliothecae Caesareae litterarum Universitatis Petropolitanae. A. D. MDCCCLXXXII, m. Jul.

Protokollarischer Bericht über die in Dessau vom 1. bis 4. Oktober 1884 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Mittwoch, 1. Oktober 1884, 2 Uhr.

Prof. Wellhausen (Halle), der die Verhandlungen auf Wunsch des ersten Präsidenten der allgemeinen Versammlung eröffnete, wurde durch Acclamation zum Vorsitzenden gewählt. Prof. H. L. Strack (Berlin) übernahm die Schriftführung.

Nach ein paar einleitenden Worten verlas Prof. Wellhausen, als derzeitiger Sekretär der DMG., den Sekretariatsbericht, und, im Auftrage des am Erscheinen verhinderten Bibliothekars, auch den Bibliotheksbericht; s. Beilage A und B.

Das Andenken der verstorbenen Mitglieder der DMG. und auf Anregung des Prof. Weber (Berlin) auch das des verstorbenen Buchhändlers Nikolaus Trübner wurde durch Erheben von den Sitzen geehrt.

Zweite Sitzung.

Donnerstag, 2. Oktober, 8½ Uhr.

Das Protokoll der ersten Sitzung wurde verlesen und genehmigt. Die vier zu Berlin 1881 gewählten Mitglieder des Gesammtvorstandes, die HH. Gildemeister, Nöldeke, Pott, Wüstenfeld, welche nach den Statuten auszuscheiden hatten, wurden sämmtlich wiedergewählt. Der Gesammtvorstand besteht also aus den Herren Roth, Windisch, von der Gabelentz (Karlsruhe 1882), Bartholomae, Jülg, Krehl, Wellhausen (Halle 1883), Gildemeister, Nöldeke, Pott, Wüstenfeld (Dessau 1884).

Es folgte die Erstattung des Redactionsberichtes und des Kassenberichtes durch Prof. Windisch, s. Beilage C. Die Herren Gildemeister und Kautzsch übernahmen auf Wunsch der Versammlung die Revision.

Darauf referirte Prof. Gildemeister, gemäss dem Beschluss der Karlsruher Versammlung (1882), über den Stand der Angelegenheit der Jahresberichte der morgenländischen Studien und über die verschiedenen Vorschläge seiner Neugestaltung oder Ersetzung, s. Beilage D.

Prof. Weber schlug vor, über die Sache nicht in einer immer zufällig zusammengesetzten und diesmal wenig besuchten Generalversammlung zu beschliessen, sondern sie dem Gesammtvorstande zur Entscheidung zu überlassen. Der Vorschlag wurde abgelehnt.

Dritte Sitzung.

Freitag, 3. Oktober, $8^1/_2$ Uhr.

Prof. Gildemeister, der als Vertreter des Vorsitzenden der gestrigen Berathung der Commission für die Wahl des Ortes der nächsten Versammlung und die diesmal zur Beschlussfassung stehende Frage einer zweijährigen Periode der Philologenversammlung beigewohnt hatte, berichtete, dass als Ort Giessen vorgeschlagen werden solle. Für den Fall der Genehmigung durch die allgemeine Versammlung beantragte er, dass Prof Stade um Uebernahme des Präsidiums der orientalischen Section ersucht werde. Dieser Antrag wurde angenommen.

Das Protokoll der 2. Sitzung wurde verlesen und genehmigt. In Betreff der Fortsetzung, bez. Ersetzung der wissenschaftlichen Jahresberichte wurde nach längerer Debatte Folgendes beschlossen:

1. Die DMG. trifft mit dem von den HH. Kuhn und Klatt herausgegebenen Literaturblatt ein Uebereinkommen, wonach die Gesellschaft demselben eine Unterstützung von x Mark, zahlbar in zu vereinbarenden Raten nach Erscheinen von je x Heften, bewilligt. Die näheren Verhandlungen über die der Gesellschaft vom Verleger zu gewährende Gegenleistung bleiben dem geschäftsführenden Vorstande überlassen. Die Unterstützung gilt zunächst für zwei Jahre.

2. Dem geschäftsführenden Vorstande steht ein Einfluss auf die Redaktion des Blattes zu.

3. Die Ausführung der in dem Vorstehenden enthaltenen Directiven der Generalversammlung bleibt dem geschäftsführenden Vorstande überlassen.

4. Es ist wünschenswerth, dass Spezialberichte über die einzelnen Fächer, wie sie für das Jahr 1881 bereits als Anhang der ZDMG. geliefert sind, auch ferner nach Ermessen der Redaktion gedruckt werden.

5. Ein allgemein gehaltener mündlicher Jahresbericht bleibt auch künftig nicht ausgeschlossen, sofern sich dafür geeignete und geneigte Kräfte finden.

6. Die Generalversammlung leistet auf die Nachlieferung und Drucklegung der rückständigen and noch nicht eingelieferten Jahresberichte für die Zeit vor 1881 vollständig Verzicht und erklärt diese Frage für ein für alle mal erledigt (Antrag Socin).

Prof. Gosche erklärte darauf, das von ihm eingelieferte, noch nicht gedruckte Manuscript zurückziehen zu müssen.

Vierte Sitzung.

Sonnabend, 4. Oktober, $8^1/_2$ Uhr.

Von Herrn Dr Schmidt in Hamburg war ein Vortrag schriftlich eingesandt, worin der semitische Charakter der Sprachen des Kaukasus bewiesen werden sollte. Die Versammlung lehnte es jedoch ab, den Vortrag verlesen zu lassen.

Hr. Geheimer Hofrath Fleischer kündigte das bevorstehende Erscheinen einer Sammlung seiner kleineren Schriften an.

Prof. Weber legte die Bogen 11—13 des zweiten Bandes seines Kataloges der indischen Handschriften der Berliner Bibliothek vor.

Prof. Windisch berichtete über eine Reproduction der Khâlsiversion der Felsenedicte des Königs Açoka, welche Prof. Bühler in der ZDMG. herausgeben wird.

Darauf wurde das Protokoll der 3. Sitzung verlesen und genehmigt. Prof. Weber beantragte, dass in § 10 der Statuten die Worte

„und über den Zustand der orientalischen Studien überhaupt"

und der Relativsatz am Schluss

„welcher demnächst . . . . . unentgeltlich vertheilt wird"

gestrichen werden sollten. Dieser Antrag wurde angenommen, und ebenso ein weiterer Antrag des Prof. Gildemeister, wonach an Stelle des gestrichenen Passus gesetzt werden soll

„sondern auch über die wissenschaftliche Thätigkeit derselben ein Jahresbericht erstattet und wenn möglich die Gesellschaft auch über den Zustand der orientalischen Studien überhaupt in irgend einer Form in Kenntniss erhalten werde".

Bei etwaigem Neudruck der Statuten soll der ursprüngliche Wortlaut als Text bleiben, die geänderte Fassung in kleinerer Schrift untergesetzt werden.

Auf Antrag der Kassenrevisoren Prof. Gildemeister und Kautzsch wurde für die Kassenverwaltung im Jahre 1883 Decharge ertheilt. Vor Schluss der Sitzung reichte Hr. Prof. Gosche ein Schriftstück ein, folgenden Inhalts:

In Erwägung 1) dass der vom Unterzeichneten vor längerer Zeit eingelieferte und auf $2^1/_2$ Druckbogen abgeschätzte Theil des übernommenen Jahresberichts ohne Schuld des Verfassers, mit Ausnahme von 2 Druckbogen, nicht rechtzeitig zum Druck gelangt[1]) und durch diese vom Verfasser wiederholt gerügte Verschleppung in einzelnen Partien veraltet ist und daher nachbesserungsfähig erscheinen muss, 2) auf Grund der Verhandlungen des Verfassers mit dem geschäftsleitenden Vorstande der erstere die sich anschliessenden Jahresberichte zu bearbeiten übernommen und durch jahrelange Arbeit gefördert hat, 3) dass für die Beendigung dieser als definitiver Auftrag übernommenen Arbeiten bisher keine Präclusivfrist festgesetzt und von beiden Seiten als verbindlich anerkannt worden ist,

beantragt der Unterzeichnete: a) die durch den Antrag des Herrn Prof. Socin veranlasste Abstimmung vom gestrigen Tage, welche auf der im Verhältniss zum Umfange der DMG. verschwindend kleinen Zahl von 7 gegen 2 Stimmen beruht, wieder aufheben, und b) als die unter No. 3 hervorgehobene, zur rechtlichen Erledigung dieser Fragen erforderliche, in dem vorliegenden Falle durchaus genügende Präclusivfrist die Zeit bis zu der auf nächstes Jahr fallenden Generalversammlung genehmigen zu wollen.

Dessau, den 4. Oktober 1884.

Prof. R. Gosche.

In Erwägung, dass diese Anträge des Hrn. Prof. Gosche nicht auf der Tagesordnung gestanden haben, sondern erst im letzten Augenblick der Sitzung eingereicht sind, eine weitere Sitzung aber nicht mehr anberaumt werden kann,

1) S. Bd. XXXIII p. VII, Bd. XXXV p. XVII. — Die Red.

erklärte die Versammlung nicht in der Lage zu sein, in Berathung und Beschlussfassung darüber einzutreten.

Das Protokoll der 4. Sitzung wurde verlesen und genehmigt. Zum Schluss sprach Hr. Geh. Hofrath Fleischer dem Vorsitzenden und dem Schriftführer der Sektion, vor allen Dingen aber dem Referenten Prof. Gildemeister für seine aufopfernde Arbeit den Dank der Versammlung aus.

Beilage A.

Secretariatsbericht 1883—84.

Die Gesellschaft hat seit Oktober 1883 zwölf neue Mitglieder gewonnen. Gestorben sind sieben Mitglieder, darunter 1 Ehrenmitglied, der Geh. Oberregierungsrath Lepsius in Berlin, und 6 ordentliche Mitglieder, Staatsrath Cajetan Kossowicz in Petersburg, Dr. A. Lützenkirchen in Düren, Prof. Siegfried Goldschmidt in Strassburg, Buchhändler C. G. Tauchnitz in Leipzig, Dr. Franz Teufel in Karlsruhe, Dr. J. Th. Zenker in Thorn.

Von der Zeitschrift sind 633 Exemplare versandt, nemlich an Mitglieder 475, an gelehrte Gesellschaften und Institute 39, anderweitig 119 Exemplare. Das Fleischerstipendium wurde durch Hrn. Geheimen Hofrath Fleischer an Hrn. Dr. Teufel verliehen. Ueber den Kassenbestand der Stiftung giebt der Auszug aus der Rechnung Auskunft.

In Bezug auf die Geschäftsführung ziemt es sich zunächst der Veränderung in der Zusammensetzung des Geschäftsführenden Vorstandes zu gedenken, welche durch das Ausscheiden des Hrn. Prof. Schlottmann in Halle erfolgt ist; die Gesellschaft ist diesem ihrem langjährigen Sekretär zu grossem Danke verpflichtet. Weiter ist zu berichten, dass gemäss dem Beschlusse der vorjährigen Generalversammlung an die Asiatic Society of Bengal zu ihrem 100jährigen Jubiläum im Januar dieses Jahres eine deutsche Glückwunschadresse erlassen, und dass auch dem Hrn. Geh. Hofrath Fleischer zu seinem 60jährigen Doktorjubiläum im März d. J. von dem Sekretär gratulirt worden ist.

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1883—1884.

Das Wachsthum unserer Bibliothek gestaltete sich im vergangenen Jahr nicht unerfreulich. Die Summe der neueingegangenen Druckwerke beläuft sich auf 144 gegen 125 im vorhergehenden Jahr. Bei 86 Nummern sind Fortsetzungen eingelaufen. Weiter hat sich die Bibliothek noch vermehrt um einen von Salemann angefertigten handschriftlichen Katalog der persischen und türkischen Codices der Petersburger Universitätsbibliothek und um den Abklatsch einer kufischen Minaretinschrift, die ihr aus dem Nachlass Teufel's und Spitta's zugefallen sind. Endlich sind unsre Sammlungen um eine grössere Anzahl orientalischer Münzen bereichert worden, die leider erst zum Theil katalogisirt werden konnten. Der Gesammtzuwachs an Handschriften, Münzen u. s. w. stellt sich auf 72 Nummern.

Beilage C.

Aus dem Redactionsbericht für 1883—1884.

Der 38. Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Mitglieder.

Der **wissenschaftliche Jahresbericht für 1881** wird noch durch einen arabischen Bericht vervollständigt werden können.

Von den weiteren Publicationen der D. M. G. ist erschienen:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band VIII. No. 3. **Fragmente syrischer und arabischer Historiker,** herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 M. 50 ₰. (Für Mitglieder 5 M.)

— Band VIII. No. 4. **The Baudhâyanadharmaśâstra,** ed. by *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 M. (Für Mitglieder 6 M.)

Im Druck ist das zweite Heft des zweiten Bandes von Dr. *G. Jahn's* **Ibn Ja'îš,** das dritte Buch von Dr. v. *Schroeder's* **Maitrâyanî Samhitâ** und das erste Heft von Professor Dr. *Thorbecke's* **Mufaddalijât.**

Beilage D.

Referat über die Jahresberichts-Angelegenheit.

Bekanntlich ist die Frage der wissenschaftlichen Jahresberichte unausgesetzt Gegenstand der Sorge des Vorstandes und der Theilnahme der Mitglieder gewesen und fast in jeder Generalversammlung berührt oder verhandelt worden. Die Angelegenheit kam zu einer wirklichen Krise in der Versammlung zu Carlsruhe 1882. Es wurde hier der Antrag gestellt, in dem § 10 der Statuten, welcher lautet:

> Der Vorstand hat dafür zu sorgen, dass der allgemeinen Versammlung jährlich — über die wissenschaftliche Thätigkeit der Gesellschaft, und über den Zustand der orientalischen Studien überhaupt ein Jahresbericht erstattet werde, welcher demnächst in möglichster Vollständigkeit gedruckt und an sämmtliche Mitglieder der Gesellschaft unentgeltlich vertheilt wird

die Worte „und über den Zustand der orientalischen Studien überhaupt" zu streichen, so dass bloss ein Bericht über die wissenschaftliche Thätigkeit der Gesellschaft übrig bleiben und die Jahresberichte, wenigstens in gegenwärtiger Form und mit der Auflage, demnächst gedruckt zu werden, fortfallen sollten.

Hierüber ist zwei Tage lebhaft verhandelt worden, und die Stimmung war derartig, dass eine Majorität auf dem Puncte war, den Antrag zu einem der damaligen Generalversammlung zu machen; es machte sich indess die Erwägung geltend, dass dieser Antrag eine Aenderung der Statuten bezwecke, über die nicht von den Anwesenden Beschluss gefasst werden könne, sondern die der nächsten Versammlung vorbehalten bleiben müsse, die man durch Annahme des

Antrags, wenn auch nicht de jure, doch de facto, vorwegzunehmen, vielleicht zu binden vermeiden müsse. Da nun die Theilnehmer der nächsten Versammlung über den äusserst verwickelten Gegenstand unmöglich hinlänglich unterrichtet sein konnten, so schien eine Vorbereitung, durch welche sie über den Status causae vollständig aufgeklärt würden, nothwendig, und so ward beschlossen, eine Commission einzusetzen, welche in einem Berichte alle Gründe und Gegengründe darlege, auch um die stets abirrende Discussion in der richtigen Bahn festzuhalten und damit abzukürzen. Diese Commission solle bestehen aus 5 Mitgliedern, die bisher an der Abfassung und Redaction der Berichte hervorragend betheiligt gewesen sind, und die jeder aus seiner Erfahrung ein Gutachten abgäben über die Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, die der Fortsetzung der Einrichtung entgegenstehen, und über die mögliche und wünschenswerthe Reconstruction. Ein bisher an den Berichten nicht betheiligtes Mitglied solle diese Gutachten unparteiisch zu einem Ganzen zusammenfassen. Als bisherige Mitarbeiter wurden die Herren *Kautzsch*, *Klatt*, *Kuhn*, *Müller* und *Socin* bezeichnet; die Zusammenfassung ward mir aufgetragen. Auch Andere sind durch die Zeitschrift zur Einsendung von Aeusserungen aufgefordert worden; es hat sich jedoch nur einer betheiligt, der aber als Redacteur der Zeitschrift eine gewichtige Stimme hat, *Windisch*. Diese Gutachten, theils kürzer, theils ausführlicher, sind bis zum Juli 1883 bei mir eingegangen.

Die vorjährige Philologenversammlung fiel aus und es fand nur die Interimsversammlung in Halle statt, die von 5 Vorstandsmitgliedern und von zwei anderen besucht war, und in der natürlich über eine solche Angelegenheit usancemässig nicht entschieden werden konnte. Daher muss darüber in der gegenwärtigen Generalversammlung verhandelt werden, und ich beehre mich den mir aufgetragenen Bericht zu erstatten, von dem ich hoffe, dass er dazu beitragen kann, Alle zu fait zu setzen.

Wesentlich zum Verständniss gehört die Kenntniss des bisherigen Verlaufs der ganzen Jahresberichts-Angelegenheit. Meine Darstellung ist zumeist den gedruckten Protocollen der Gen.-Versammlungen und zwar mit deren eignen Worten entnommen.

I. Geschichte der Jahresberichte.

Nachdem die Gesellschaft 1845 gestiftet war, erstattete im Jahr 1846 in Jena *Fleischer* den ersten Bericht über das verflossene Jahr 1845/46, der 1847 auf 78 Seiten gedruckt erschien. Er ersuchte gleich um Unterstützung durch Beiträge von den Mitgliedern, die damals schon meist vergeblich erbeten seien.

Dieses Desiderat erscheint nun fast regelmässig in jedem Bericht und namentlich hat sich *Gosche* noch in seinem letzten gedruckten Bericht über 1874 geradezu mit Bitterkeit über die Nichtberücksichtigung desselben beschwert. Darum gleich hier ein Wort darüber vom Standpunct eines, der, wenn er in der Lage gewesen wäre, gern Beiträge geliefert hätte.

So begreiflich die Klage ist, so liegt es doch in der Natur der Sache, dass dem Wunsche nur von Einzelnen genügt werden konnte. Wer dem Berichterstatter nicht sehr nahe stand, konnte nicht wissen, was derselbe bedürfe und nicht zur Verfügung habe. Die grosse Masse der Quellen, aus

denen der Bericht, abgesehen von der Autopsie, zu schöpfen ist (Journale, Gesellschaftsschriften, Buchhändlerkataloge) ist Gemeingut, von dem vorausgesetzt werden muss, dass es dem Berichterstatter zu Gebot stehe und von ihm ausgebeutet werde. Ohne persönlich aufgefordert zu sein und genau zu wissen, welche bestimmte Leistung man von ihm begehre, ist Niemand im Stande dem Desiderium abzuhelfen und in dieser Allgemeinheit erscheinen die Vorwürfe nicht begründet, mag der Uebelstand auch unleugbar vorhanden sein.

Schon der zweite ebenfalls von *Fleischer* verfasste Bericht über 1847 konnte wegen Verspätung nicht in Basel verlesen werden, es erschien indess der Anfang in Bd. II 1848 und die Fortsetzung, gleich mit dem über 1848 1849 verbunden, in IV 1850.

In der Einleitung zu diesem Bericht steht nun eine für unseren Zweck sehr bemerkenswerthe Stelle, die schon alle die Schwierigkeiten angiebt, an denen jetzt das Unternehmen zu scheitern droht. Sie lautet:

„Wenn ich bei Entwerfung des ersten derartigen Ueberblickes in wohl-
„gemeintem Eifer das von § 16 der Statuten Geforderte überschritten habe, so
„ist dieses Zuviel zwar, wie es scheint, von dem grössten Theil der Gesellschaft
„freundlich aufgenommen und nachträglich gut geheissen worden, dagegen fühle
„ich mich nun selbst durch längere Erfahrung zu der Erklärung berechtigt und
„beziehungsweise verpflichtet, dass Zeit und Kräfte eines, noch überdies viel-
„fach beschäftigten Vorstandsmitgliedes, in einer amtlichen Stellung wie die
„meinige, zur rechtzeitigen Ausarbeitung so umfassender und ausführlicher Be-
„richte, zumal mehrere Jahre nach einander, auch bei dem besten Willen und
„der grössten Anstrengung nicht ausreichen; dass daher von der andern Seite
„möglichste Vollständigkeit der kurzen Literaturanzeigen in unserer Zeitschrift
„das schwer zu bewältigende bibliographische Material dieser Berichte immer
„mehr in Wegfall bringen und den Referenten nur den allgemeinen Entwick-
„lungsgang der morgenländischen Studien, ihre wesentlichen Fort- oder Rück-
„schritte und die wichtigsten neuen Erscheinungen in der einschlagenden
„Literatur zu schildern übrig lassen muss. Auch hier entspricht eine aus-
„gleichende Theilung der Arbeit dem wohlverstandenen Interesse der Gesell-
„schaft, nicht minder als der Ankündigung im Vorwort dieser Zeitschrift. Die
„gewonnene klare Einsicht in diesen Stand der Sache hat die Geschäftsführer
„vor kurzem bewogen mehrere Fachgelehrte neuerdings um periodische biblio-
„graphische Anzeigen für die Zeitschrift zu ersuchen und durch die bis jetzt
„wenigstens von einigen Seiten erhaltenen Zusagen sind sie in dem Vorsatz
„bestärkt worden, im nächsten Bande selbst mit gutem Beispiel voran zu gehn."
[Der letztere Plan ward nicht ausgeführt.]

Ueber 1849 (IV, 850) berichtete *Fleischer* absichtlich kurz ohne alle Bibliographie; er verwies auf den ausführlichen Bericht bis 1849, dessen Druck 1850 oben erwähnt ist.

Ueber 1850 erschien *Rödigers* Bericht regelmässig 1851. Durch schweres häusliches Leid war er im folgenden Jahr verhindert, den über 1851 zu liefern. Ohne vorgetragen zu sein, erschien sein Bericht über 51, 52 bloss gedruckt VIII 1854.

Den nächsten über 53 sollte *Arnold* in Altenburg 54 liefern, war aber nicht fertig. Daher findet sich IX 1855 die erste Hälfte von *Roediger's* Bericht

über 1854, die zweite in X 56, verbunden mit dem über 55, wogegen zwischen beiden der *Arnold*'sche über 1855 steht.

Von jetzt an trat *Gosche* ein. In den meisten Versammlungen ist von ihm wenigstens ein Theil der Berichte in irgend einer Weise vorgetragen; der Druck verspätete sich mehr. Die Berichte über 1857 und 58 zusammen gearbeitet erschienen zur Hälfte XIV 1860, die andere Hälfte erst XVII 1863. Ueber 1859 bis 1861 erschien der Bericht, als eigenes Heft, im Jahre 1868, also 6 Jahr später.

Diese Verzögerung hängt vielleicht mit dem Umstande zusammen, dass *Gosche* zuerst eine Stellung an der K. Bibliothek in Berlin hatte, wo ihm die Hülfsmittel leichter zu Gebote standen, die er nach seiner Uebersiedelung nach Halle sich nur mit viel grösserer Mühe verschaffen konnte. Sie war in Frankfurt 1861 zur Sprache gekommen, und hier wurde, um die Mittel zur Abhülfe zu berathen, eine Commission (*Brockhaus*, *Fleischer*, *Reuss*, *Roth*, *Arnold*) niedergesetzt. Schon damals tauchte die Idee einer Theilung der Arbeit auf; die Commission schlug vor, den Stoff in 6 Abtheilungen ev. mit Unterabtheilungen zu zerlegen und im Fall dauernder Verhinderung *Gosche's* solle ein Mitglied dafür sorgen, dass verschiedene Personen die Theilberichte bis zur Versammlung ausarbeiteten und vortrügen. Dies hatte indess keine weiteren Folgen.

Gosche schickte nach Augsburg 1862 den Rest des Berichts für 1857 und 1858, trug in Meissen 1863 einen Theil des Berichtes über 1862/63, in Hannover 1865 den über 1863/64 vor.

Hier in Hannover setzte man wegen des seit 1859 unterbliebenen Druckes eine neue Commission (*Bertheau*, *Ewald*, *Wüstenfeld*) ein. Ihrem Antrage, der die grösste Anerkennung der Arbeit *Gosche's* enthielt, gemäss versprach *Gosche*, dass bis zur nächsten Versammlung die vollständigen Berichte veröffentlicht sein sollten. In der That konnte in Heidelberg 1865 wenigstens das berichtet werden, dass 1859—61 im Manuscript vorlägen und 1862—64 in nächster Zeit eintreffen sollten. *Gosche* wurde auf seinen Wunsch mit der ferneren Berichterstattung unter Voraussetzung der von ihm selbst verheissenen Einhaltung der regelmässigen Frist betraut und sein über 1864/65 eingesendeter Bericht im Auszug verlesen.

Den Bericht über 1867 legte *Gosche* in Halle 1867 vor und verwies für die fehlenden bis 1866 auf den Druck, verlangte aber, von dem Jahresberichte entbunden zu werden. Dies veranlasste eine neue Commission (*Fleischer*, *Roediger*, *Brockhaus*, *Gosche*, *Krehl*, *Arnold*), welche zur Annahme brachte, es solle der Bericht in 2 selbständigen Theilen unter Redaction von *Fleischer* und *Brockhaus* (Vorderasien, Ostasien) nach Unterabtheilungen von Einzelnen bearbeitet und von einem oder beiden Redactoren ein mündlicher Bericht erstattet werden. Dies solle provisorisch auf ein Jahr gelten.

Aber es ward nichts daraus; von den ersuchten Mitarbeitern hatte für Würzburg 1868 nur *Steinthal* etwas eingeschickt (im Druck 2 Seiten). Dagegen hatte *Gosche* abermals einen Bericht über 1868 ausgearbeitet, den er auch vortrug, und übernahm von neuem die Berichterstattung. Der vorjährige Beschluss ward aufgehoben, aber dem Vorstand die ausdrückliche Verpflichtung auferlegt, bis zur nächsten Versammlung für den Druck aller Berichte incl. 1868 zu sorgen.

In Kiel 1869 erstattete *Gosche* einen Bericht über 1859 und erklärte, dass eine schnellere Weiterführung des Druckes zu erwarten sei. In Leipzig 1870 entschuldigte er die Verzögerung des Druckes mit dem Umfang der Arbeit.

Endlich erschien 1871 die erste Hälfte des Berichtes über 1862—67, der ausser dem allgemeinen Theile nur China enthält, nach dem Maasse des vorigen Berichtes nur $^1/_4$ des Ganzen. Die zweite Hälfte steht bis jetzt 1884 noch aus.

In Halle 1872 erklärte *Gosche*, an beiden Parallelgruppen 1862—67 und 1868—73 werde mit grösster Anstrengung gleichzeitig gearbeitet, so dass die vollständige Veröffentlichung alles Rückständigen bis Herbst 1874 herbeizuführen beabsichtigt sei, freilich aber erklärte er in Innsbruck 1874 wieder, es sei ihm nicht möglich gewesen, die rückständigen Jahresberichte zu liefern, und lehnte ab einen Termin zu bestimmen; wolle die Gesellschaft kurze Berichte, so müsse ein Stenograph bestellt werden.

In Rostock 1875 lief ein Brief ein, wonach er einen zu stenographirenden Bericht hätte vortragen können, falls er nicht plötzlich zu kommen verhindert worden wäre, ihn aber gleich für das nächste Heft niederschreiben wolle. Von den Resten habe er nichts drucken lassen, sie sollten aber gleich zum Abdruck kommen. Die Berichterstattung lege er nieder, wolle aber die rückständigen Lücken herstellen.

Hiernach wurde ein neuer Redactor gesucht, aber war in der Versammlung in Tübingen 1876 noch nicht gefunden. Im Gegensatz zu der Rostocker Niederlegung trug *Gosche* einen Bericht vor, der stenographirt ward, aber so ungenügend, dass *Gosche* ihn zurückzog.

Socin schlug Vertheilung der Last vor und *Kuhn* erbot sich zur Abfassung der nächsten Berichte unter Beihülfe Anderer, was angenommen ward.

In Wiesbaden 1877 trugen nun wirklich *Kuhn*, *Socin* und *Kautzsch* ihre und Anderer Berichte vor, die, ergänzt bis zu Ende 1877, gedruckt werden sollten. Für die fehlenden Jahre stellten sie einen kürzeren Nachtrag in Aussicht. Zur Abkürzung der Berichte ward Ausschluss der rein geographischen Literatur, die bisher viel Raum eingenommen hatte, beliebt.

In Gera 1878 ward von dem Berichte über 1876/77 der erste Bogen, von *Pietschmann* verfasst, vorgezeigt, der nachher umgedruckt ist, und handschriftlich lag fast alles vor; man wünschte seinen Druck beschleunigt zu sehen. In der That ist er 1879 in 2 Heften unter *Kuhns* und *Socin's* Namen, seit langer Zeit der erste, erschienen.

Kuhn und *Socin* konnten die Ergänzung der Lücke (von 1867—76) nicht gleich liefern; daher ward beschlossen: das Anerbieten *Gosche's* anzunehmen, der zuerst 1874/75 liefern wollte, von dem schon drei Bogen gedruckt waren; aber vergeblich war auf weiteres Manuscript gedrungen worden. Jedoch sollte, solchen Erfahrungen gemäss, erst gedruckt werden, wenn mindestens zehn Bogen eingeliefert seien.

Im folgenden Jahre 1879 legten in Trier *Kuhn* und *Müller* gedruckte Vorschläge für die Neugestaltung des Berichtes vor, die zum Zweck hatten, unter den Mitarbeitern Einheitlichkeit der Form zu bewirken, und allen Mitgliedern jetzt aus dem Abdruck vor dem ersten Heft des Berichtes über 1876/77 bekannt sind. Der erste, die allgemeinen Grundsätze enthaltende Abschnitt ward von der Versammlung formell genehmigt.

In Stettin 1880 konnte *Kuhn* bereits 5 gedruckte Bogen über 1878 vorlegen, welcher Bericht 1883 unter *Kuhn*'s Namen vollständig erschienen ist. *Weber* wünschte bei dieser Gelegenheit, dass entgegen dem in Gera gefassten Beschluss von *Gosche*'s Bericht über 1874/75 die von ihm eingereichten bloss $9^1/_2$ Bogen abgedruckt werden möchten.

Im Jahr 1881 erschien, von *Kuhn* und *Müller* redigirt, der Bericht über 1879, dem sich 1883 der über 1880, redigirt von denselben, angeschlossen hat, so dass über 4—5 Jahre eine zusammenhängende Serie hergestellt ist, die vereinigt einen stattlichen Band bilden würde. Was noch zu wünschen gewesen wäre, ist ein Namenregister in der Art des *Friederici*'schen, das geringen Raum (5 Seiten im Jahrgang) einnimmt und für den Gebrauch sehr wesentlich ist. Früher, als die Berichte in der Zeitschrift selbst erschienen oder nicht vollendet waren, konnte ein solches nicht gegeben werden.

So kam nun das Jahr 1882 heran, in welchem in Carlsruhe die beiden Redactoren unerwartet ihre verdienstreiche Redaction als für sie nicht weiter durchführbar niederlegten und die vorher berichteten Verhandlungen eintraten, die wir heute wieder aufzunehmen haben.

Seit dieser Zeit ist nur zu bemerken, dass 1883 in Halle der Beschluss gefasst ward, jene $9^1/_2$ resp. $6^1/_4$ Bogen des *Gosche*'schen Berichts über 1874 drucken und ausgeben zu lassen, und dass der Redactor der Zeitschrift einige freiwillig dargebrachte Einzelberichte über 1881, 6 an der Zahl und schon 113 Seiten füllend, der Zeitschrift lose anhing. Das Verfahren ist als ein sehr glückliches zu betrachten und Hrn. Prof. *Windisch* auf's höchste zu verdanken, denn ohne späteren Beschlüssen vorzugreifen, erhielt es wenigstens für alle Fälle einigermassen die Continuität der bisherigen Einrichtung, falls man diese auch künftig beizubehalten belieben sollte.

Ganz wesentlich greift nun aber ein Novum in die Sache ein, das seit October 1883 erscheinende *Kuhn*'sche *Literaturblatt für Orientalische Philologie*, das bald seinen ersten Jahrgang vollendet hat. Es bringt 1) über 1883 eine vollständige Bibliographie von *Klatt*'s Hand, zu deren Würdigung ausser anderem auch eine Vergleichung mit der *Friederici*'schen künftig aufhörenden für 1883 dient. Während *Friederici* 1573 Nummern enthält, bietet dies 904 + 1946 Nummern und ein reicheres, ja vielleicht abschliessendes Recensionenverzeichniss; 2) Recensionen, die zwar vortrefflich gearbeitet sind, aber, da ihre Zahl bis Heft 11 bloss 42 beträgt, nur einzelne Erscheinungen betreffen und keine Uebersicht über die ganze Literaturbewegung geben können, und 3) Nachrichten und Notizen, die bei dem beabsichtigten bis jetzt noch nicht durchgeführten regelmässigen Erscheinen Monat für Monat hier eine Stelle finden können, die ihnen eine Vierteljahrschrift nicht bieten kann.

Ergiebt sich aus der ganzen Tragödie, wie ich sie Ihnen vorgeführt habe, ein Resultat, so ist es folgendes: Bedürfniss ist eine vollständige *und* sofort am Schluss des Jahres erfolgende Berichterstattung. Dies ist aber eine unlösbare Aufgabe: soll sie sofortig sein, so *kann* sie nicht vollständig sein, soll sie vollständig sein, so *kann* sie nicht sofortig sein.

II. Gründe der Undurchführbarkeit.

Zu einem gleichen Ergebnisse gelangen aus ihrer Erfahrung die meisten Gutachten der Commissionsmitglieder. Es wird ausgeführt, dass, nachdem ursprünglich der mündliche Bericht als die Hauptsache aufgefasst war, sehr bald der Schwerpunkt in die Drucklegung fallen musste. In der Generalversammlung ist doch immer nur ein geringer Bruchtheil der DMG. anwesend und zwar jedesmal ein sehr wechselnder. Die Fülle von Namen und kurz erwähnten Einzelheiten muss bei Anhörung eines rasch verlaufenden Vortrages dem Gedächtniss entschwinden; erst durch den Druck erreicht der Vortrag die Masse derer, für die er bestimmt ist, nur dann kann er wirklich gebraucht werden, und erfüllt seinen Zweck auch nur, wenn er gleich erscheint. Ein nach fünf oder zehn Jahren erscheinender Bericht ist kein Jahresbericht mehr, ist durch die weitere Entwicklung überholt; er hat eigentlich alles Interesse verloren und ist ein Nachschlagebuch, und selbst dies eigentlich nur dann, wenn er Register hat. Mit Ausnahme der allerersten Jahre, und auch da kaum, sind die Berichte nicht zu rechter Zeit, zum Theil sehr lange nachher, erschienen. Wenn ein für diese Arbeit so ausserordentlich begabter und so lebhaft interessirter Gelehrter, wie *Gosche*, das rechtzeitige Erscheinen nicht hat zu Stande bringen können, so muss das an der Natur der Sache liegen. Auch bei ähnlichen Unternehmungen z. B. bei dem Jahresbericht für Geschichtswissenschaft, der doch von einer Anzahl von Berichterstattern redigirt wird, hat sich, wie *Klatt* bemerkt, die gleiche Erscheinung gezeigt. Als Gründe erscheinen: 1) die Zeit ist zu kurz; 2) mehr und mehr haben sich die Berichte durch das Streben nach absoluter Vollständigkeit, namentlich in Anführung von Recensionen und kleinen unbedeutenden und dilettantischen Producten erweitert; 3) die Disciplinen und die orientalische Schriftstellerei haben eine ganz andere Ausdehnung erhalten, als sie 1845 hatten, was sich schon aus der Zahl der Seiten ersehen lässt, welche die einzelnen Berichte erfordert haben.

Der erste über 1846 umfasst allerdings 78 Seiten, kann aber nicht zur Vergleichung dienen, da er mit grösserer Schrift und weitläufiger gedruckt ist. Von da an stellt sich das Verhältniss so:

Bericht über 1847—48 durchschnittlich	35
1849 (der kurze Bericht)	11
1850	50
1851/52 durchschnittlich	41
1853	45
1854/55 durchschnittlich	71

Hier trat *Gosche* ein.

1856	140
1857/58 durchschn.	112
1859—61 { nach Massgabe des vorigen nur ein Sechstel, würde ergeben haben durchschn. .	208
1876/77 ($^3/_4$ Jahr, durchschnittl.)	237
1878	178
1879	182

1880 222
1881 bis jetzt schon 113

Wie mühsam und zeitraubend die Arbeit des Berichterstatters sei, davon hat wohl jeder eine Vorstellung. Ich hebe kurz hervor: er hat Bücher und Abhandlungen möglichst selbst zu sehen und ausreichende Notiz von dem Inhalt zu nehmen; von denen, die er nicht zu Gesicht bekommen kann, aus anderen Quellen sich Kenntniss zu verschaffen, dazu eine lange Zeit aus periodischen Schriften aller Art, Catalogen u. dergl., selbst aus ganz fernliegenden Wissenschaftszweigen, die man doch nicht von selbst hat, sondern mühsam aufsuchen muss, Excerpte zu machen; etwas wird letzteres allerdings erleichtert durch die Inhaltsangaben, welche einige Literaturblätter von den erschienenen Journalen mittheilen, aber doch nur vorläufig. Diese Literatur hat er nicht auf einmal vor sich, sondern muss sie allmählich benutzen, ehe er es zu einer Vollständigkeit gebracht hat, die doch immer wieder Nachträge erfordert. Dergleichen lässt sich eigentlich nur an einer Centralbibliothek zu Stande bringen, am leichtesten in dem Falle, wenn der Referent an ihr selbst eine Stellung hat um alles gleich aus erster Hand nutzen zu können. Der Sammlung des Materials schliesst sich die Zusammenfassung und Ausarbeitung an, für die man bisher festgehalten hat, dass sie nicht eine trockene Aufzählung sei, sondern kurz das Einzelne beurtheile und in ansprechender, lebhafter, unterhaltender Form die Fortschritte der Wissenschaft kennzeichne. *Gosche* selbst hat uns in einer Versammlung gesagt, dass dieser Theil der Arbeit, die schriftliche Darstellung, für ihn das Schwerste und Zeitraubendste sei, und das war auch die Veranlassung, weshalb er einen Stenographen wünschte. Es mag das mit ein Grund der Verzögerung gewesen sein und davon dass er einigemal (1867. 1875) die Berichterstattung niederlegte.

Man konnte sich so wenig der Einsicht, dass die Arbeit für eine Person zu gross sei, verschliessen, dass, wie berichtet, 1861. 1867 Theilung der Arbeit beschlossen ward, ohne dass diese Versuche, weil nicht ernstlich organisirt, zu etwas geführt hätten. Erst in Tübingen 1876 wurde der Gedanke realisirt, als *Kuhn* und später mit ihm *Socin* und *Müller* eine wirkliche Organisation mit vielem Eifer und vieler Mühe schufen. Aber als sie zu grosse Schwierigkeiten fanden und ihre Functionen 1882 in Carlsruhe nach sechsjähriger erfolgreicher Thätigkeit niederlegten, war auch dieser Versuch misslungen.

Weshalb er gescheitert sei, setzen diese drei Redactoren in ihren Gutachten auseinander.

Die Frage ist wesentlich eine Personen-, resp. auch Ortsfrage.

„Wer heutzutage, sagt *Socin*, am Jahresbericht mitarbeiten will, muss an einem grossen Centrum sitzen, wo ihm sehr viele Bücher und Zeitschriften leicht zugänglich sind, er muss viele Zeit auf den Bericht verwenden können, er muss ein sehr ausgebreitetes Wissen besitzen und sich rasch über die grosse Fülle des neu Erscheinenden orientiren können, schliesslich muss er, damit wenigstens seine Berichte nicht allzusehr gegen die früheren abstechen, die Fähigkeit besitzen, den trockenen Stoff in eine lesbare Form zu kleiden. Naturgemäss hängt es rein vom Zufall ab, ob sich diese Bedingungen überhaupt festhalten lassen. Nach den Erfahrungen der letzten Jahre zu schliessen, ist es beinahe eine Un-

möglichkeit, die nöthigen Specialisten für den Jahresbericht zusammenzubringen und ein reiner Zufall, wenn dies dem Redactor oder den Redactoren gelingt."

Ich setze hinzu: Für kleinere Fächer, deren Literatur immer wenig ausgedehnt bleiben wird, z. B. Abessinien, das *Praetorius* für 1880 und 81 auf kaum zwei Seiten erschöpfend behandeln konnte, ist das wohl möglich, aber nicht für die umfassenden, wie Indien, Arabien und Islam, Hebräisch, den allgemeinen Theil.

Es ist daher sehr schwer gewesen Mitarbeiter zu finden. „Die Redactoren, sagt *Kuhn*, haben die unsäglichste Mühe gehabt, Fachgelehrte für die einzelnen Zweige zur Bearbeitung zu bewegen, aber diese haben es bald aufgeben müssen und sind nicht dauernd festzuhalten gewesen. Mehrere haben vielmehr sich ausdrücklich losgesagt. Augenblicklich fehlen Aegypten, muhammedanische Numismatik, China und Japan, auch Islam und Arabisch. Nutzlose Arbeit wird ihnen aufgelegt, indem sie alles auch wissenschaftlich Werthlose aufsuchen müssen und diese Notizen nicht gern verloren gehen lassen, wodurch die Berichte zu umfangreich werden." Zu diesem kommt nun noch, dass ja jeder Mitarbeiter für sich selbst alle die Journale durchzusehen hat, die ein einziger Gesammt-Referent auf einmal behandelt, so dass ein und dieselbe Arbeit vervielfältigt wird.

Ueber die Erfahrungen, welche die Redactoren gemacht haben, deren Aufgabe ist, den Bericht möglichst einheitlich zu gestalten, so dass nicht bloss Einzelberichte entstehen, sondern ein organisches Ganze, äussert *Müller*:

Ein Redactor, der wirklich seine Mitarbeiter genau controliren will, hat eigentlich eben so viel zu thun, als wenn er den ganzen Bericht allein machen müsste. Auch er muss alle Titel aufzeichnen, alle Journale durchsehen und ungeeignete Specialberichte gänzlich umarbeiten, welcher letztere Fall übrigens bei ihm durchaus nicht eingetreten sei. Dennoch habe er, bei 30 Seiten, die er selbst verfasst und 105, resp. 133 Seiten, die er redigirt, darauf $2-2^1/_2$ Monat Arbeitszeit ausschliesslich verwendet. Er schlägt dies auf ein Viertel des Ganzen an, so dass für den vollständigen Jahresbericht dreiviertel Jahre mindestens zu verwenden sind. Es ist klar, dass ein Gelehrter, der zugleich Amtspflichten oder andere Arbeiten hat, diese Zeit nicht aufbringen kann.

Grösser war nun noch die Mühe, wenn Specialarbeiter ihre Beiträge ungenügend abfassten, wenn sie z. B. eklektisch verfuhren, wo oft $^2/_3$ des Ganzen Zusätze des Redactors waren, wenn sie, wie ein nun verstorbener Gelehrter, die Aufgabe so missverstanden, dass das in der ZDMG. Gedruckte nicht verwerthet werden sollte, wenn sie mit Unlust arbeiteten, wenn sie, wie mehrfach geschehen, ihre Beiträge nicht auch nur einigermassen pünctlich einsandten.

Wenn nun etwa der Einwurf erhoben werden könne, diese Missstände lägen nicht in der Sache, sondern nur an den zufälligen Mitarbeitern, und könnten vielleicht durch Herbeiziehung Anderer beseitigt werden, so wird mit Recht erwidert, wo man diese Mitarbeiter in der nöthigen Vollständigkeit finden solle, wenn bisher die Bemühungen vergeblich gewesen seien?

So kommen diese Gutachten zu dem Schluss, es müsse die bisherige Form aufgegeben werden.

Dazu kommt noch ein zweiter Grund, der in dem Kostenpunkt liegt. Nach den Statuten muss der Bericht den Mitgliedern gratis geliefert werden.

Die finanziellen Mittel der Gesellschaft genügen nicht, ihn in bisheriger Weise fortzuführen. Ein Bogen erfordert ca. 80 Mk. Herstellungskosten und 48 Mk. Honorar, also 130 Mk., wenn noch Redactionshonorar und vielleicht anderes kommt. Dem Vorschlag einer Verminderung des Honorars muss widersprochen werden: es ist für die mühevolle Arbeit gering, besonders wenn man berücksichtigt, dass sie auch den Verfassern wohl noch manche Kosten verursachen wird. Die Einnahmen der Gesellschaft zu vergrössern, ist nicht anzurathen; Erhöhung der Mitgliederbeiträge wäre sehr bedenklich und alle Bemühungen, von Regierungen eine grössere Unterstützung zu erhalten sind vergebens gewesen. Ein Gutachten meint, das Geld, das sie bisher kosten, könnte weit besser angewendet werden, ein anderes, das Resultat, sei Arbeit und Geld nicht werth gewesen.

III. Gründe für Beibehaltung.

Dem gegenüber ist geltend zu machen, was für die Erhaltung der bisherigen Jahresberichte zu sagen ist, deren Aufgabe gewiss sehr Viele bedauern werden. Seit lange sind ja solche Berichte mehr und mehr Bedürfniss jeder Wissenschaft geworden: es existiren deren, und zum Theil blühende, für die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaften und der Medicin, für Geschichte, für Theologie, classische und neuere Philologie u. a., deren Bestehen dadurch mehr gesichert ist, dass sie Verlegerunternehmungen sind.

Unter den Gutachten vertritt diese Seite das von *Kautzsch*, welcher allerdings erklärt, lediglich von den bei seinem alttestamentlichen Bericht gemachten Erfahrungen und Beobachtungen auszugehn, bei welchen einige Gesichtspuncte in Betracht kämen, von denen bei anderen Disciplinen nicht die Rede sei. Wenn die Berichte im Allgemeinen den doppelten Zweck hätten, den Liebhaber und Fernerstehenden zu orientiren und dem Fachmann eine bibliographisch zuverlässige Auskunft zu ertheilen, so seien in diesem Gebiete diejenigen Leser die zahlreichsten, welche, ausser Stande, sich über alle Details auf dem Laufenden zu erhalten, sich möglichst rasch und zuverlässig zu orientiren wünschten; er wisse von Vielen, die nur den alttestamentlichen Bericht zu lesen erklärt hätten. Nach einem Ueberschlage seien unter 100 Mitgliedern 50, die sich nur für den alttestamentlichen Bericht interessiren würden, 18, von denen das Gegentheil zu präsumiren sei, 32, über die sich nicht urtheilen lasse. Für den anderen Zweck, über Bibliographisches genaue Auskunft zu erhalten, seien die bisherigen Jahresberichte, insbesondere in Beziehung auf Recensionen bei weitem das Vollständigste und Zuverlässigste; ihm selbst habe der Recurs auf seine eigenen Berichte oft mühsames und zeitraubendes Herumsuchen erspart.

Ich füge ein: dies dient auch zur Richtigstellung einer Ansicht *Socin*'s, welcher äussert: Jahresberichte seien weniger für den Specialforscher berechnet, der ja die Literatur auf seinem Gebiete kenne, als für den, welcher sich über das ihm ferner liegende orientiren wolle. Vielmehr auch in seinem eigenen Fache will jeder erfahren, ob ihm etwas entgangen, und, da das stets der Fall sein wird, was ihm entgangen sei, so dass man auch sagen könnte, diesem seien sie wichtiger.

Kautzsch sagt ferner: wenn man den Jahresbericht in blosse Bibliographie umsetzen wolle, so habe man allein den wissenschaftlichen Gesichtspunkt im

Auge, nicht den secundären der raschen Orientierung. Aber auch dieser sei unerlässlich. Wer diese sucht, braucht nicht absolute bibliographische Genauigkeit und nicht Recensionen, die er doch nie nachschlägt, sondern ein leitendes Urtheil, er will wissen, welche wissenschaftlichen Probleme an der Tagesordnung sind. Das erfährt er nicht aus der Bibliographie. Er führt ein Beispiel an, dem sich leicht ähnliche aus anderen Fächern an die Seite stellen liessen: Wer sich über den Verlauf der durch *Wellhausen*'s Geschichte Israels angeregten Bewegung unterrichten wolle, lerne aus den Titeln nichts, sondern wolle den Inhalt der Bücher wissen.

Selbst habe ich mehrfach von solchen, die ausser dem literarischen Verkehr und fern von Büchern leben, den dringenden Wunsch aussprechen hören, die Berichte möchten in bisheriger Weise erhalten bleiben, da sie ihnen das einzige Mittel gewährten, von der wissenschaftlichen Bewegung Kunde zu erhalten.

IV. Vorschläge.

Während nun mit Ausnahme des letztgenannten, sämmtliche Gutachten darin übereinstimmen, dass es auf dem bisherigen Wege, sei es durch einen, sei es durch mehrere Berichterstatter unter Direction eines oder zweier Redactoren nicht gehe, kommen sie doch im Einzelnen alle zu sehr verschiedenen Vorschlägen, was an die Stelle zu setzen sei.

Erster Vorschlag: Für eine systematisch geordnete Bibliographie erklärt sich auch *Klatt*.

Ebenso *Socin*. Sie solle wenigstens vierteljährlich erscheinen, in Rubriken die Bücher, Artikel und Recensionen umfassen, mit Register am Schluss des Jahres versehen sein. Vielleicht liesse sich das durch einen Verleger mit wissenschaftlichem Redacteur, den die Gesellschaft stelle, erreichen. Der Text soll wegfallen; so angenehm die Urtheile zu vorläufiger Orientirung sind, so sind sie doch in der Regel im Gefühl der Unsicherheit gefällt. (Daneben ein kurzer Vortrag, wovon gleich.) *Müller* erklärt sich ebenfalls für eine Bibliographie und hält es für möglich, darüber mit Dr. *Gregory*, der doch die verwandten Journale für *Schürer*'s Literaturblatt excerpire, oder mit *Klatt* in Verbindung zu treten, wofür das jetzige Redactionsgehalt verwendet werden könne. (Daneben können Specialberichte hergehen.)

Dagegen ist *Kautzsch*. Die Beschränkung auf Bibliographie würde die Jahresberichte für eine grosse Zahl von Lesern illusorisch machen.

Zweiter Vorschlag. Für einen kurzen, in der Generalversammlung zu haltenden Vortrag, der in grossen Zügen ohne Detail ein Bild von dem Schaffen und Treiben der morg. Studien während des verflossenen Jahres entwerfe (neben einer Bibliographie) ist *Socin*. Dazu sei keine Statutenänderung nöthig; dies liege im Sinne der Verfasser der Statuten.

Letzteres ist ziemlich richtig; es sind dergleichen kurze Berichte einige mal erstattet, wenn der ausführliche Bericht nicht fertig war. So geschah es 1849 in Leipzig durch *Fleischer* (11 Seiten), 1860 in Braunschweig und 1861 in Frankfurt durch *Gosche* (beide Male nicht gedruckt). Ausdrücklich hat sogar *Fleischer*, sicher der beste Interpret der ursprünglichen Intentionen, 1849 in Leipzig erklärt, der kurze Jahresbericht ohne Bibliographie sei das den

Statuten Angemessene: die allzubreite Bibliographie müsse durch künftige kurze Anzeigen in Wegfall gebracht werden. Er hatte schon in dem Bericht über 1847 gesagt, er habe im wohlgemeinten Eifer das von § 10 der Statuten Erforderliche überschritten. Indess findet sich auch die entgegengesetzte Auffassung; in Halle 1869, als die Commission auf Theilung des Berichtes antrug, sagte sie: „Der noch nicht zu bestimmende Modus des mündlichen Berichtes durch einen oder mehrere Redacteure bleibe diesen überlassen; da die Neuordnung nur provisorisch für ein Jahr sei, so werde dies noch nicht als Statutenänderung betrachtet." Hieraus folgt, dass die Commission, deren Mitglied *Fleischer* war, und die zustimmende Generalversammlung eine solche dauernde Einrichtung als Statutenänderung betrachtete. Vielleicht hatte sie die Worte im Auge: dass der Jahresbericht in möglichster Vollständigkeit gedruckt werden sollte.

Dies musste angeführt werden; allerdings scheint eine Statutenänderung nicht unumgänglich.

Für diesen Vorschlag ganz allgemein gehaltener Berichte hat sich auch *Kuhn* in den gleich zu citirenden Worten eventualiter ausgesprochen.

Gegen ihn ist kein Gegengrund vorgebracht; ich möchte auf folgende Schwierigkeiten aufmerksam machen.

Die Uebersicht hat nothwendig zur Basis das Detail. Soll der Vortragende sich dieses selbst schaffen, so hat er zum grossen Theil dieselbe Arbeit, wie jetzt die Berichterstatter. Soll es ihm auf irgend eine Weise geliefert werden, (*Gosche* meinte in Tübingen, dem jeweiligen Präsidenten seien die Notizen von dem Berichterstatter, der damals noch als einziger gedacht war, zuzusenden und jener habe sie anzuordnen), so kann er zwar über seine Fächer Urtheile bilden, aber nicht über ihm fremde Fächer.

Den jedesmaligen Präsidenten mit der Uebersicht zu betrauen, hat gegen sich, dass ein gewählter häufig erst spät, zuweilen erst am Orte der Versammlung bestimmt wird; er wird auch nach ganz anderen, meist localen Rücksichten bestellt und könnte den Auftrag leicht verbitten oder aus diesem Grunde das Präsidium ablehnen. Ebenso lässt sich nicht im letzten Augenblicke jedes Vorstandsmitglied darum ersuchen. Also wäre die Sache einem Freiwilligen zu übertragen, aber ein solcher ist leicht plötzlich an der Theilnahme verhindert, und dass die Zusendung immer zu rechter Zeit erfolge, ist nach den bisherigen Erfahrungen nicht verbürgt.

Dritter Vorschlag. Es sollen bloss kurze Einzelberichte gegeben werden in der Art wie *Windisch* es jetzt versucht hat, und diese werden, wie sie eingehen, sofort ohne Rücksicht auf andere Berichte gedruckt.

Dafür *Müller*; es sei nicht nöthig, dass alle Specialfächer vorkämen und auf absolute Vollständigkeit sei zu verzichten, der allgemeine Theil falle weg und ebenso ein Redactor. Aehnlich *Windisch*: Nur auf die wichtigsten Gebiete sei Nachdruck zu legen, auf Sanskrit und Hebräisch, wozu *Klatt* und *Kautzsch* sich bereit erklärt hätten, und Arabisch, wofür freilich noch Niemand gewonnen sei[1]. Anderes würde sich von selbst einfinden, da nicht vertretene Fächer

1) Es ist dies jetzt geschehen, aber auch nur für ein Mal.

vielleicht sich schämen und sich repräsentiren lassen würden. Er und *Kautzsch* empfehlen dabei für den Text Vermeidung der Phrase, die meist die Unkunde über ein nichtgesehenes Buch verstecke; dies schon auch um der Verminderung der Kosten willen.

Kautzsch schliesst sich im Allgemeinen an. Nur Gesehenes soll besprochen werden, das nicht Gesehene werde in eine kurze Bibliographie am Ende des Artikels verwiesen; die Titel werden reducirt, dilettantische Arbeiten bleiben unerwähnt und die Recensionen auf die wirklich sachkundigen und werthvollen beschränkt. Der Redacteur der Zeitschrift muss Competenz haben, gegen notorisch über die Gebühr ausgesponnene Berichte zu protestiren und Abkürzung zu fordern.

Auch *Kuhn* hatte sich erst für Berichte ohne Redactor nach *Windisch's* Verfahren ausgesprochen, äusserte nur die Befürchtung, die Mitarbeiter würden nicht festzuhalten sein.

In der That scheint dies das grösste Bedenken gegen den Modus. Sollten hier die Mitarbeiter constanter sein als da wo sie sich doch als Rad in der Maschine fühlten? und ist danach dem Verfahren die Dauer gesichert?

Vierter Vorschlag, herrührend von *Kuhn*, dem das letztere Bedenken überwiegend erschien und der auch bezweifelte, dass damit die Statuten erfüllt seien, und aufgestellt, als sein neues Blatt noch nicht erschienen, aber projectirt war.

Er sagt: „Es kam darauf an, eine neue Basis zu finden, durch die es gelänge, alle wünschenswerthe Information möglichst an einem Orte zu concentriren und so vielleicht nebenbei die Möglichkeit zu finden, dass irgend ein dazu befähigtes Mitglied der Gesellschaft den von den Statuten ursprünglich geforderten auf der Jahresversammlung vorzutragenden Jahresbericht wieder herstelle. Dies führte aber auch wieder auf ein Literaturblatt. Auf den Versammlungen zu Gera und Carlsruhe sei eine Verbindung mit *Friederici* angeregt worden und einem solchen Blatt sei durch den Buchhandel nachhaltige Unterstützung zu hoffen (was sich bewahrheiten möge!). Sobald die Haltbarkeit des Unternehmens sich beurtheilen lasse, beabsichtige er einen Antrag anzukündigen, der es in nähere Beziehung zu der DMG. bringen würde. Weitere Anträge behalte er sich für künftig vor".

Welcher Art diese Verbindung sein soll, ist nicht näher angegeben und die Vorschläge müssen erwartet werden. Es lassen sich ja verschiedene Modalitäten denken, z. B. eine, die mir vor wenigen Tagen *Socin* in einem Briefe mitgetheilt hat, dass gegen eine namhafte Unterstützung das Literaturblatt zu ermässigtem Preise an die Mitglieder der DMG. abgegeben würde, wodurch es an die Stelle des Jahresberichtes treten könne und unsere Casse wesentlich entlastet würde. In der That ist neben der darin gelieferten Bibliographie *Klatt's* eine andere überflüssig. Es käme aber darauf an, ob eine Garantie geboten werden könne, dass das Blatt ziemlich regelmässig erscheinen würde. Vielleicht würden auch einige Aenderungen im Plane erforderlich sein, um den Zwecken der DMG. gerechter zu werden.

Um alles möglichst zu erschöpfen, füge ich noch einige Vorschläge bei, die nicht in den Gutachten erwähnt sind.

Fünfter Vorschlag. In Gera wurde namentlich von *Kautzsch* die Idee ausgesprochen, man solle sich nach dem Beispiel der Franzosen auf Deutschland beschränken und zu diesem Zweck sich mit den ausserdeutschen orientalischen Gesellschaften in Vernehmen setzen, damit alle nach gleichem Plane arbeiteten.

Ich glaube nicht, dass dieser Vorschlag Unterstützung finden wird, obschon dadurch die Fertigstellung des Berichtes ungemein erleichtert würde. Es war gerade der Vorzug unserer Berichte, dass sie eine internationale Wissenschaft auch international behandelten und nicht in die zufälligen Schranken eines einzigen Staates oder Volkes einzwängten.

Ein sechster Vorschlag, den ich seit längerer Zeit verfochten habe, geht dahin, Bibliographie und Kenntniss des Inhalts so zu verbinden, dass in einer durchgängig sachlich, d. h. nicht theilweise alphabetisch geordneten Bibliographie von allen gescheuten und der Erwähnung werthen Büchern ganz kurz Inhalt und Richtung angegeben werde, von nicht gescheuten oder unbedeutenden bloss der Titel. Dadurch würde die zusammenhängende Darstellung unserer bisherigen Berichte ersetzt. Aehnliches sprach schon *Schlottmann* in Tübingen aus: er wollte eine „bibliographische Uebersicht“ mit kurzen Bemerkungen über das Neue und Bedeutende.

Derselbe Zweck würde erreicht durch ein Literaturblatt nach Art des Leipziger Centralblatts. Es müssten ganz kurze Anzeigen (noch kürzer als dort und ohne Eingehen in Einzelheiten) gegeben werden, wobei gewisse Mitarbeiter je ein bestimmtes Fach oder eine bestimmte Kategorie fest übernähmen und über möglichst viele Bücher der Reihe nach, wie sie ihnen zukämen, referirten. Es müsste dann am Ende des Jahres ein zur Ergänzung dienendes Register entweder auf die Seiten verweisen, wo die Anzeigen stehen, oder Unerwähntes neu aufnehmen.

Schliesslich ist noch ein, nicht zu diesen Vorschlägen gehöriger, sondern allgemeiner Antrag mitzutheilen, der sich in *Socin's* Gutachten findet und davon ausgeht, dass für die Neuordnung reine Bahn geschafft werde. Er lautet:

> Es möchte der Vorschlag am Platze sein, dass die Gesellschaft auf die Nachlieferung der Berichte, welche noch rückständig sind, vollständige Verzichtleistung ausspreche, damit diese Frage endlich definitiv aus der Welt geschafft werde.

Sollen zu leichterer Uebersicht die in den Gutachten gemachten Vorschläge kurz recapitulirt werden, so stellen sie sich so:

Für eine Bibliographie allein ist *Klatt*, für eine vierteljährige zugleich mit kurzem Vortrag *Socin*, zugleich mit Specialberichten *Müller*.

Für einen kurzen Vortrag neben einer Bibliographie *Socin*, eventualiter *Müller*.

Für Einzelberichte *Müller*, *Windisch*, *Kautzsch*, früher *Kuhn*.

Für irgend eine Verbindung mit dem Literaturblatt *Kuhn*, *Socin*. Die Uebrigen haben sich bisher hierüber nicht äussern können.

Also wird für eine zugleich mögliche und zugleich wünschenswerthe Form, einzeln oder verschiedentlich verbunden, erklärt: eine Bibliographie von

zwei, kurzer Vortrag in der Versammlung von zwei, Specialberichte, wie sie *Windisch* begonnen von vier, und Verbindung mit dem Literaturblatt vorläufig von zwei Stimmen.

Die Meinungen gehen also in der Weise durcheinander, dass eine Formulirung, nach welcher mit ja und nein abgestimmt werden könnte, nicht thunlich erscheint. Dazu kommt, dass mit dem Vorhandensein der *Klatt*'schen Bibliographie, deren regelmässige Fortsetzung angenommen werden kann, als mit einer Thatsache gerechnet werden muss, die die Aufgabe der Gesellschaft vereinfacht und erleichtert, und dass in *Kuhn*'s Literaturblatt ein Novum vorliegt, dessen Einfluss auf unsere Entschliessungen dunkel bleibt, so lange nicht bestimmte Verabredungen getroffen sind.

Indem ich nun versuche, die Fragen so zu ordnen, wie sie etwa der Versammlung gestellt werden könnten, schicke ich voraus, dass ich dabei von Bibliographie und bibliographischen Sammlungen, als nunmehr durch *Klatt* geboten, absehe. Danach würde zu gliedern sein:

1) Soll der Jahresbericht in bisheriger Weise fortgeführt werden?

Der etwa dies beschliessenden Majorität läge dann nothwendig die Pflicht ob, Redactoren und Mitarbeiter zu stellen und zwar sofort, damit nicht neue Unterbrechung entstehe.

2) Soll der Jahresbericht und sein Vortrag in der jährlichen Versammlung ganz aufgegeben und das Statut geändert werden?

3) Soll ein anderer Modus eingeschlagen werden?

a) und zwar: soll nur ein kurzer Vortrag ohne Detail bleiben, und wer soll ihn halten?

b) sollen die Einzelberichte, nach dem gemachten Anfang, fortgesetzt werden?

Beide Fragen würden sich nicht ausschliessen, sie können beide bejaht werden.

c) Soll mit *Kuhn*'s Literaturblatt eine Verbindung eingegangen werden?

So lange nichts Weiteres vorliegt, müsste dann das Nähere dem Vorstand zur Verhandlung, resp. zum Abschluss überlassen werden.

Schliesslich ist *Socin*'s Antrag:

Die Generalversammlung leistet auf die Nachlieferung und Drucklegung der rückständigen Jahresberichte vollständig Verzicht und erklärt diese Frage ein für alle Mal für erledigt

zur Abstimmung zu bringen.

Beilage E.

Liste der Theilnehmer an der Generalversammlung der D. M. G. zu Dessau 1884.

1. Prof. Wellhausen aus Halle.
2. Prof. Gosche aus Halle a/S.
*3. Dr. Steindorff aus Berlin.
4. Dr. Voigt aus Leipzig.
*5. Dr. Zachariae aus Greifswald.
6. Prof. E. Kuhn aus München.
7. Prof. Dr. H. L. Fleischer, Leipzig.
8. Prof. Gildemeister aus Bonn.
9. Prof. E. Windisch aus Leipzig.
10. A. Weber, Berlin.
11. E. Kautzsch aus Tübingen.
12. Hermann L. Strack aus Berlin.
*13. A. Berliner aus Berlin.
14. A. Hillebrandt, Breslau.
15. H. Guthe, Leipzig.
16. W. Grube, Berlin.
17. Dr. L. v. Schroeder, Dorpat.
*18. Dr. A. Grünwedel.
19. G. Stier, Zerbst.

---

* Nicht Mitglied d. D. M. G.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1884:

1056 Herr Greg. Heinrich Schils, Pfarrer in Fallon (Havelange), Belgien.

1057 „ Dr. Hans Voigt, Gymnasialoberlehrer in Leipzig.

1058 „ L. H. Mills, in Hannover.

Für 1885:

1059 Herr Dr. Albert Grünwedel, in Berlin.

1060 „ Dr. Georg Steindorff, in Berlin.

1061 „ Dr. H. G. Kleyn, Pfarrer in Wijngaarden, Pr. Zuidholland.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied: Herrn Albin Kaufmann, Professor am Gymnasium in Luzern, † d. 23. Mai 1884.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1883.

Einnahmen.

20784 *M.* 27 *₰* Kassenbestand vom Jahre 1882.

258 *M.* 29 *₰* auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für die Jahre 1880 bis 1882.

6306 „ 05 „ Jahresbeiträge derselben für 1883.

6564 „ 34 „

5 „ — „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1883, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

9664 *M.* 86 *₰* Bestand nach der Rechnung pro 1883.

9659 „ 86 „ „ „ „ „ „ 1882.

5 *M.* — *₰* Zuwachs des Fleischer-Stipendii w. o.

406 „ 85 „ Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

174 „ 50 „ zurückerstattete Auslagen.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 *M.* — *₰* von der Königl. Preuss. Regierung.

345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.

Ausgaben.

8704 *M.* 24 *₰* für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 37“, des „Wissenschaftl. Jahresberichts f. 1878, 2. Hälfte und f. 1880“, der „Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes 8. Band No. 2“, von „Mâitrâyanî Samhitâ, ed. Leop. v. Schroeder, 2. Buch“ und von „Accidenzien“.

499 „ 88 „ Unterstützung oriental. Druckwerke.

2154 „ 63 „ Honorare, als:

1219 *M.* 93 *₰* für „Zeitschrift, Band 37“ und auf frühere Bde. } incl. Correctur derselben.

874 „ 70 „ „ „Wissenschaftl. Jahresbericht f. 1878, 2. Hälfte“, f. 1880 u. 1881 } incl. Correctur derselben.

60 „ — „ „ Revision von „Ibn Ja'îš, Commentar ed. Jahn Heft 7 (II Band, 1. Heft).

2154 *M.* 63 *₰* w. o.

2170 „ — „ Honorare für Redaction d. „Zeitschrift“ und des „Wissenschaftl. Jahresberichts“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

482 „ 25 „ für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).

370 „ 02 „ für Porti, Frachten, etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

77 „ 15 „ Ueberschuss, verblieben in d. Kasse d. V. Orientalisten-Congresses zu Berlin u. abgeliefert vom Herrn Professor Dr. Dillmann in Berlin durch die Buchhandlung von A. Asher & Co., Berlin.

1 „ 68 „ Lucrum durch Coursdifferenzen und auf eingeg. Wechsel und Checks.

1427 *M.* 32 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechnung v. 28. Juli 1884 gedeckten Ausgaben.

3917 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 28. Juli 1884.

5344 „ 32 „

36103 *M.* 09 ₰ Summa. Hiervon ab:
15830 „ 53 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

20272 *M.* 56 ₰ Bestand. (Davon: 9900 *M.* — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,
9664 „ 86 „ Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii
und 707 „ 70 „ baar)
20272 *M.* 56 ₰ w. o.

222 „ 21 „ Insgemein (für Anzeigen, Feuerversicherungs-Prämie für die Bibliothek in Halle, für Wechselstempel u. Coursdifferenzen, f. Schreib- u. Bibliotheks-Materialien, f. Emballage, Verpackung u. Transport von Büchern u. Beischlüssen, für Beleuchtung und Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Locale und für Aufwartung).

1427 *M.* 32 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus lt. deren Rechnung v. 28. Juli 1884.

300 „ 02 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

1127 „ 30 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den, von den Publicationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 28. Juli 1884.

15830 *M.* 53 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Verzeichniss der vom 11. Juli bis 10. November 1884 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XVI. Part III. 1884.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Acht und dreissigster Band. 1884. Heft 2 und 3.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome III. No. 3. Avril — Mai — Juin. 1884. — Tome IV. No. 1. Juillet. No. 2. Août — Septembre — Octobre. 1884.
4. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Boston. May 1884.
5. Zu Nr. 239a [83]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1884. Nr. 1—12.
6. Zu Nr. 239b [83]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1884. Nr. 1—9.
7. Zu Nr. 294a [15]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. — Jahrgang 1883: CIV. Band, I. & II. Heft; CV. Band, I., II. & III. Heft. — Jahrgang 1884: CVI. Band, I. & II. Heft.
8. Zu Nr. 295a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. — Fünfundsechzigster Band, erste und zweite Hälfte. 1883. 1884.
9. Zu Nr. 295f [2876]. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichtsquellen. Hrsg. von der historischen Commission der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. Wien. — XLIII. Band. 1883.
10. Zu Nr. 368 [3302]. Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Hrsg. von Dr. *Albrecht Weber*. Leipzig. — Siebzehnter Band, erstes Heft. 1884.
11. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. VI. 1884. No. 8, 9, 10, 11.
12. Zu Nr. 1232a [2899]. Verein, Historischer, für Steiermark. Mittheilungen. Herausgeg. von dessen Ausschusse. Graz. — XXXII. Heft. 1884.

13. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris — 7e Série, Tome V. 1e Trimestre 1884. — 2e Trimestre 1884. — 3e Trimestre 1884.

14. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris — 1884. No. 14, 15, 16.

15. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het koninklijk Instituut voor de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vierde Volgreeks. Achtste Deel. 1884. 2de Stuk; 3de Stuk.

16. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1882. Heft IV. 1884. — 1884. Heft III.

17. Zu Nr. 2427 Q [32]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Évkönyvei. Budapest. — XVII. kötet, I. darabja. 1883.

18. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique (Antiquité et Moyen Age) publiée sous la Direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. 2e Année. Mars. Mai-Juin. Juillet-Août. 1884.

19. Zu Nr. 2727 [2906]. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Hrsg. vom historischen Verein für Steiermark. Graz. — 20. Jahrgang. 1884.

20. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's* American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. V. Nos. 7—8 (201—202). 1884.

21. Zu Nr. 2771a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgeg. von *C. R. Lepsius* . . . unter Mitwirkung der Herren *H. Brugsch*, *Ad. Erman* und *L. Stern*. Leipzig. — 22ster Jahrgang. 1884. 2. Heft.

22. Zu Nr. 2852a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XIX. 1883. Выпускъ 5. — Томъ XX. 1884. Выпускъ 2, 3, 4, 5.

23. Zu Nr. 2938 [41]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények kiadja a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti *Budenz J.* Budapest. — XVII. kötet, 3. füzet. 1883. — XVIII. kötet, 1. füzet. 1883.

24. Zu Nr. 2939 [37]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Értesitője. A M. T. Akadémia rendeletéből szerkeszti a főtitkar. Budapest. — XVII. évfolyam, 1.—7. szam. 1883. — XVIII. évfolyam, 1.—2. szam. 1884.

25. Zu Nr. 2940 [42]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Almanach csillagászati és közönséges naptárral. Budapest. — 1884.

26. Zu Nr. 3100 [38]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. Az osztály rendeletéből szerkeszti *Gyulai Pál.* Budapest. — XI. kötet. 1.—X. szam. 1882f.

27. Zu Nr. 3411 [2338]. *Cunningham, A.*, Archeological Survey of India. Calcutta. — Vol. XVII. Report of a Tour in the Central Provinces and Lower Gangetic Doab. By *Al. Cunningham*. 1884. — Vol. XVIII. Report of a Tour in the Gorakhpur District in 1875—76 and 1876—77. By *A. C. L. Carlleyle*. Calcutta. 1883.

28. Zu Nr. 3640 [2625]. Société de Géographie commerciale de Bordeaux. Bulletin. Bordeaux. — 2e Série. 7e Année. 1884. No. 13, 14. — 4e Année. 1881. No. 14. — 5e Année. 1882. No. 20. — 6e Année. 1883. No. 23.

29. Zu Nr. 3789 Q. [12]. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie terza. Transunti. Vol. VIII. Fasc. 13, 14, 15. 1884.

30. Zu Nr. 2868 Q. [46]. Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique. Paris. — 6e Année. No. 73, 74, 75, 76. 1884.

31. Zu Nr. 2877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. . . . von Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band VII. Heft 2, 3. 1884.

32. Zu Nr. 2884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1883. IV—X. Heft. — 1884. I—VII. Heft.

33. Zu Nr. 2936 F. [5458]. Society. The Palaeographical. Facsimiles of Ancient Manuscripts. Oriental Series. London. — Part VIII. 1883. (3 Exx.)

34. Zu Nr. 2937 [1665]. Annales auctore *Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* quos ediderunt *J. Barth, Th. Nöldeke, P. de Jong, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fraenkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen* et *M. J. de Goeje*. Lugd. Bat. — Sect. III pars VI quam ediderunt *V. Rosen* et *M. J. de Goeje*. 1884.

35. Zu Nr. 2981 Q. Gids, De Indische. Staat- en Letterkundig Maandschrift. Amsterdam. — Zesde Jaargang. 1884. Augustus. September. October. November.

36. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
a. Partie Littéraire. Deuxième Série. Tome vingtième. XLIe de la Collection. Livr. 1 (Juillet), 2 (Août), 3 (Septembre), 4 (Octobre), 5 (Novembre). 1884.
b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome dixième. XLIIe de la Collection. Livr. 7 (Juillet), 8 (Août), 9 & 10 (Septembre & Octobre), 11 (Novembre). 1884.

37. Zu Nr. 4224. *Fleischer, H. L.*, Studien über *Dozy's* Supplément aux dictionnaires arabes. Leipzig. (Abdruck aus den Berichten der philol.-hist. Classe der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften.) — Drittes Stück. 1884.

38. Zu Nr. 4268. Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Aryan Series. Oxford. — Vol. I, part III. 1884.

39. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome III. 3, 4. 1884.

40. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrg. 1884. No. XVIII—XXIX.

41. Zu Nr. 4558. *Schlegel, G.*, Dr. Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de transcriptie der Chineesche karakters in het Tsiangtsiu dialekt. Leiden. — Deel III, aflevering III. 1884.

42. Zu Nr. 4572. منهاج الطالبين. Minhâdj At-Tâlibîn. Le guide des zélés croyants. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'i. Texte arabe, publié par ordre du gouvernement avec traduction et annotations par *L. W. C. van den Berg*. Batavia. — Volume III. 1884.

43. Zu Nr. 4581. *Simonyi, Zsigmond*, A Magyar Kötőszók, egyúttal az összetett mondat elmélete. Budapest. — Harmadik kötet. Az alárendelő kötőszók második fele. 1883.

44. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 10—14 (Mai—September), 15 (Oktober). 1884.

45. Zu Nr. 4654. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hrsg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — I. Bd. Heft 7, 8 & 9, 10 & 11, 12. 1884.

46. Zu Nr. 4650. Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname. Editionem Parisiensem diligenter recognitam et emendatam, lectionibus variis

et additamentis editionis Calcuttensis auxit, notis maximam partem criticis illustravit *Joannes Augustus Vullers.* Lugduni Batavorum — Tomus III 4. 1884.

47. Zu Nr. 4667. *Εταιρια, Η ιστορικη και εθνολογικη της Ελλαδος. Δελτιον. Εν Αθηναις — Τομος I, τευχος 4.* 1884.

48. Zu Nr. 4671. Zeitschrift für Keilschriftforschung und verwandte Gebiete. Unter Mitwirkung . . . hrsg. von *Carl Bezold* und *Fritz Hommel.* Leipzig — I. Band, Heft 3. 4. 1884.

49. Zu Nr. 4686. *Wiedemann, A.*, Aegyptische Geschichte. Gotha. — 2. Theil: Von dem Tode Tutmes' III bis auf Alexander den Grossen. 1884.

50. Zu Nr. 4736. *Ibn Abi Useibia*, hrsg. v. *August Müller.* Königsberg — Nachträgliche Verbesserungen. 1884.

II. Andere Werke

4757. Zu III. 5. b. ε. *Geiger, Wilhelm* Dr., Alexanders Feldzüge in Sogdiana. Neustadt a/H. 1884. (Programm der k. Studienanstalt zu Neustadt a/H. für das Schuljahr 1883/4.)

4758. Zu III. 5. b. ε. *Geiger, Wilhelm*, Vaterland und Zeitalter des Awestâ und seiner Kultur. (Sitzungsberichte der kgl. Bayr. Ak. d. W. 1884, Philos.-philol. hist. Cl. 2.)

4759. Zu III. 8. h. *Perles, Joseph*, Dr., Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien. München 1884.

4760. Zu II. 7. e. δ. 2. *Geldner, K.*, Ueber die Metrik des jüngern Avesta. Nebst Uebersetzung ausgewählter Stücke. Tübingen 1877.

4761. Zu II. 7. e. δ. 2. *Bartholomae, Chr.*, Handbuch der altiranischen Dialekte. Kurzgefasste vergleichende Grammatik, Lesestücke und Glossar. Leipzig 1883.

4762. Zu II. 7. h. γ. 2. Rigveda, Die Hymnen des. Hrsg. von *Th. Aufrecht.* Zweite Auflage. Bonn 1877.

4763. Zu II. 7. h. γ. 2. Aitareya-Brâhmana, Das. Mit Auszügen aus dem Kommentare von Sâyaṇâcârya ... herausgeg. von *Th. Aufrecht.* Bonn 1879.

4764. Zu II. 7. e. δ. 2. *Geldner, Karl*, Studien zum Avesta. Erstes Heft. Strassburg 1882.

4765. Zu II. 12. e. δ. *Bacher*, Dr. *W.*, Die Agada der Tannaiten. Erster Band. Von Hillel bis Akiba. Strassburg 1884.

4766. Zu II. 7. e. δ. 2. *Geldner, Karl F.*, Drei Yasht aus dem Zendavesta übersetzt und erklärt. Stuttgart 1884.

4767. Zu III. 7. *Six, J. P.*, Le Satrape Mazaios. Extrait du „Numismatic Chronicle", vol. XVI, 3e *sér.*, p. 97—159. Londres 1884.

4768. Zu III. 4. b. δ. *Guidi, J.*, Il terzo viaggio di Przewalski. Estratto dal Bolletino della Società Geografica Italiana, Febbraio 1884.

4769 Q. Zu III. 12. a. β. 1. *Harkavy*, Dr. *A.*, Neuaufgefundene hebräische Bibelhandschriften. (Mémoires de l'ac. imp. des sciences de St.-Pét. VII sér., t. XXXII. No. 8.) St.-Pétersbourg 1884.

4770. Zu II. 12. a. β. Ibrahim b. Naṣif al-Jâziǧi al-Lubnani, كتاب مطالع السعد لمطالع الجوهر الفرد في أصول الصرف والنحو. Beirut 1881.

4771 F. Zu III. 2. مطبوعات الجوائب, Verzeichniss von Druckwerken die bei der Verwaltung der Ǧawâïb zu haben sind.

4772 Q. Zu II. 2, a. *Kuun, Géza*, Additamentorum ad codicem Cumanum novam seriem scripsit. Budapestini 1883. (Cf. Nr. 4194.)

4773. Zu III. 8, b. *Szinnyei, József*, Dr. Finn-Magyar Szótár. A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása. Budapest 1884.

4774. Zu III. 8, b. *Budenz József és Halász Ignácz*, Zürjén Nyelvmutatványok. Budapest 1883. (Ugor füzetek, 2. szám.)

4775. Zu II. 2, z. *Krause, G. A.*, Proben der Sprache von Ghât in der Sâhârâ mit Haussanischer und Deutscher Uebersetzung. Leipzig 1884. (Mittheilungen der *Riebeck*'schen Niger-Expedition. II. Cf. Nr. 4695.)

4776. Zu IV. *Van den Berg, L. W. C.* Zelfverdediging. Avergedrukt uit de Indische Gids. Oct. 1884.

4777. Zu III. 2, S. 134. Verzeichniss der bei *Ârâkel* in Konstantinopel verkäuflichen Bücher. Konstantinopel 1861. (Türkisch.)

4778. Zu II. 12, a. 9. *Schultze, M.*, Dr., Kinnorlieder. Altebräische Dichtungen in metrischer Uebertragung. Mit erläuternden Anmerkungen. Leipzig 1879.

4779. Zu III. 8, b. *Winkler, H.*, Uralaltaische Völker und Sprachen. Berlin 1884.

4780. Zu III. 11, b. γ. *Krehl, L.*, Das Leben und die Lehre des Muhammed. I. Theil. Das Leben des Muhammed. Leipzig 1884.

4781. Zu II. 5, b. δ. *Muir, W.*, The early Caliphate. Deliv. before the University of Cambridge. The Rede Lecture 1881.

4782. Zu II. 7, h. ρ. *Râm Dâs Sen*, Ratna-Rahasya, a Treatise on Diamonds and precious Stones. Calcutta 1884. (Neuindisch.)

4783. Zu III. 5, e. *Chauvin, V.*, Pierre Burggraff. Sa vie et ses travaux. Discours lu en séance solennelle le 25. avril 1884. Liège 1884.

4784. Zu III. 4, b. γ. *Tomaschek, W.*, Zur historischen Topographie von Persien. 1. Die Strassenzüge der Tabula Peutingerana. Wien 1883. (Aus dem Jahrg. 1883 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Ak. d. W.)

4785 Q. Zu II. 12, a. k. *Amari, M.*, Estratti del Tarih Mansuri. Palermo 1884. (Estr. dell' Arch. Stor. Sic., N. S., anno IX. 1884.)

4786. Zu II. 7, h. ρ. (श्री)रामदाससेन. अगस्तिमतम् नाम रत्नशास्त्रम्. कलिकाता. 1885.

4787. Zu II. 7, i. *Grierson, George A.*, Seven grammars of the Dialects and Subdialects of the Bihârî Language. Part I—IV. Calcutta 1883 f.

4788. Zu I. An Adress to the Fifth International Oriental Congress. 1881. Calcutta.

4789. Zu IV. Photolithographische Abbildung von „the new oriental Institute, Museum and Guest House in England“.

4790. Zu IV. The Oriental Institute, Museum and Guest House in England. From Trübner's „Record“, June 1884.

4791 Q. Zu II. 12, a. e. *Wüstenfeld, F.*, Der Tod des Husein ben 'Alî und die Rache. Ein historischer Roman aus dem Arabischen. Nach den Handschriften zu Gotha, Leiden, Berlin und St. Petersburg übersetzt. Göttingen 1883. (Abh. d. kön. Ges. d. W. XXX.)

4792. Zu III. 5, b. ζ. *Schoebel, Ch.*, L'Histoire des Origines et du Développement des Castes de l'Inde. Paris 1884. (Extraits, nos 8 et 18, du Bull. de la Soc. ac. Indo-Chinoise, 2e Sér., T. II & III.)

4793. Zu III. 8, b. *Hegewald,* Notice sur l'étude raisonnée du Chinois. (Extrait du mémoire de l'auteur.) O. O. & J.

4794. Zu III. 7. *Head, B.,* Catalogue of Greek Coins. Central Greece. (Lokris, Phocis, Boeotia and Euboea.) Edited by *R. Stuart Poole.* London 1884.

4795. Zu III. 5, b. ζ. *Bhandarkar, R. G.* Early History of the Dekkan down to the Mahomedan Conquest. Bombay 1884.

4796. Zu II. 9. *De Roepstorff, F. A.,* A Dictionary of the Nancowry Dialect of the Nicobarese Language. In two Parts: Nicobarese-English and English-Nicobarese. Ed. by Mrs. *de Roepstorff.* Calcutta 1884.

4797. Zu III. 2, S. 131. *Bhandarkar, R. G.,* Report on the Search for Sanskrit Mss. in the Bombay Presidency during the Year 1882—83. Bombay 1884.

4798 F. Zu III. 2, S. 131. Lists of Sanskrit Manuscripts collected for the Government of Bombay in 1879—80 and 1881—82. O. O. & J.

4799. Zu III. 5, c. *B. H. Hodgson,* notes of the Services of. Collected by a Friend. 1883. O. O. Not published.

4800. Zu II. 13, c. *Rice, Lewis,* Nâga Varmma's Karnâṭaka Bhâshâ-Bhûshaṇa. The oldest grammar extant of the Language. Ed. with an introduction. Bangalore. 1884.

4801 Q. Zu II. 1, b. *Schiaparelli, E.,* Il significato simbolico delle piramide egiziane. Roma 1884. (Reale Accademia dei Lincei, Anno CCLXXXI, 1883—84.)

4802. Zu I. Jahresbericht der k. k. öffentlichen Lehranstalt für orientalische Sprachen. 1883. Beigabe: Unternehmungen der Mamluken gegen Cypern und Rhodus in den Jahren 1423—1444 n. Chr. Auszug aus des Gelâl Ed-Din Es-Sojûṭî Geschichte des Sultans Al-Melik El-Aschraf Qâitbâj. Arab. & Deutsch mit Anmerkungen. Wien 1884.

Bei der Redaktion sind ferner eingegangen und von ihr noch nicht an die Bibliothek abgeliefert:

1. *L. Anderlind,* Ueber die ländlichen Arbeiter in Palästina.
2. *J. Anderson,* Catalogue and Hand-book of the Archaeological Collections in the Indian Museum (Calcutta). Part I. Asoka and Indo-Scythian Galleries.
3. *H. Brugsch,* Religion und Mythologie der alten Aegypter. Erste Hälfte.
4. *W. A. Clouston,* The Book of Sindibâd (privately printed).
5. Dionysii Thracis Ars Grammatica, ed. *G. Uhlig* (mit A. Merx, de versione Armeniaca).
6. *K. Glaser,* Ueber Bâṇa's Pârvatîpariṇayanâṭaka.
7. *P. Gloatz,* Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. Erster Band. Zweite Hälfte.
8. *F. Knauer,* Das Gobhilagṛhyasûtra.
9. *J. Levy,* Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch. Siebzehnte Lieferung.
10. *A. Wiedemann,* Aegyptische Geschichte, 2. Theil.
11. *H. Winkler,* Uralaltaische Völker und Sprachen.

(Schluss der Liste: Ende November 1884.)

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1884.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Jena.
- Dr. H. L. Fleischer, Geheimer Rath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden.

Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.

Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge Gloucestershire.
- Dr. Alfr. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister a. D. in Wien.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft an d. Univ. in Halle.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
- Dr. A. F. Stenzler, Geh. Regierungsrath, Prof. a. d. Univ. in Breslau.
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London.
- Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär der Amerikan. Morgenl. Gesellschaft und Prof. a. d. Univ. in New-Haven, U. S. America.
- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Franch Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. G. Bühler, Professor an d. Univ. in Wien.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Içvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.
- Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.

Herr Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.
- Dr. Edward E. Salisbury, Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder[1].

Herr Dr. Aug. Ahlqvist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
- Dr. Hermann Almkvist, Prof. der Vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
- Arthur Amiaud, Prof. in Paris (938).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Carl von Arnhard, Gutsbesitzer in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Lic. Dr. Friedrich Baethgen, Docent an der Univ. in Kiel (961).
- Dr. O. Bardenhewer, Professor in Münster i/Westf. (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Univ. in Halle (955).
- Basset-René, professeur à l'École Supérieure des Lettres à Alger (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa, in Hooghly, Bengal, India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (985).
- R. L. Bensly, M.A., Fellow and Librarian of Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Max de Berchem, in Berlin (1055).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (657).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos des k. k. Münz- und Antiken-Cabinets in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
- Dr. E. Bertheau, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Carl Bezold, Privatdocent a. d. Univ. in München (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major z. D. in Bautzen (189).
- A. S. Binion, Custos a. d. Peabody Institute Library in Baltimore, U. S. A. (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (482).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. John Hopkins University, Baltimore, Md. U. S. A. (999).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- A. Bourguin, Pastor, Vals-le-Bain (Ardèche), Frankreich (1008).
- Dr. Peter von Bradke, Privatdoc. an d. Univ. Giessen (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingsstift in Linköping (750).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. H. Brugsch-Bey, K. Legationsrath in Teheran (276).
- Rud. E. Brünnow in Vevey (1009).
Lic. Dr. Karl Budde, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
- Ernest A. Budge B. A., Assist. Departm. Orient. Antiqu. Brit. Mus. London (1053).
- Dr. Budie, Cand. theol. in Halle (1044).
- Frants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft a. d. Univ. in Kopenhagen (920).
- Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor in München (979).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. der Theol. in Amsterdam (959).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
- Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Docent an der Univ. und Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove in Wien (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Bern (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago (923).
- Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Buxweiler (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes in Paris (668).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (72).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).

Herr Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Sam. R. Driver, Rev. Canon, Christ Church in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Enghof b. Zürich (925).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf (947).
- Karl Ehrenburg, stud. phil. z. Z. in Berlin (1016).
- Dr. Adolf Erman, Privatdocent an der Univ. in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Waldemar Ettel, cand. theol. in Berlin (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Praes. d. Consistoriums u. Pastor primarius in Stockholm (864).
- Hermann Feigl, Amanuensis a. d. k. k. Universitätsbibl. in Wien (1045).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln (705).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
- Dr. Ernst Fränkel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (859).
- Dr. Ludwig Fritze, erster Seminarlehrer in Drossen (1041).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, St. Xavier College, High School, Bombay (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garrez in Paris (621).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Gymnasiallehrer in München (930).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).
- Rudolf Geyer, stud. phil. in Wien (1035).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Stettin (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anns Heath, Chertsey (Sussex) (718).
- Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- K. Glaser, Professor am k. k. Staats-Gymnas. zu Triest (968).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Richard Gottheil, A. B., in Berlin (1050).
- Lic. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).
- Lic. Dr. R. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. Wilh. Grube, Privatdocent a. d. Univ. Berlin (991).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an d. Univ. in Prag (875).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, Hofrath und Magister in Nowomoskowsk (771).
- Lic. Herm. Guthe, Professor an der Univ. in Leipzig (919).

Herr Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (367).
- Rev. Robert Gwynne in London (1040).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (531).
- J. Halévy, in Paris (845).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Exc., k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Dragoman bei dem k. deutschen Consulat in Beirut (802).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- Dr. Joh. Heller in Innsbruck (965).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau (950).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin (995).
- Dr. Reinhart Hoerning, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Bielefeld, Rheinprov. (972).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. zu Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Secretär an der Hof- und Staatsbibliothek und Docent an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Columbia University, New York City, U. S. A. (992).
- Dr. M. Th. Houtsma, Adj. Int. Leg. Warn. in Leiden (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Gesandtschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. A. V. Huber, in München (960).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Doc. a. d. Univ. in Wien (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden (1010).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Docent an der Univ. u. Oberlehrer am Kölln. Gymn. in Berlin (820).
- Dastur Jamaspji Minocherji, Parsi Highpriest in Bombay (1030).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Prof. des Arabischen in Delft (592).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Doc. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. Isidor Kalisch, Rabbiner in Newark, N. J., N.-America (964).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).
- Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).

Herr Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
- Pastor Kayser in Menz bei Königsborn bei Magdeburg (1038).
- Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Docent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A. Easton Royal, Pewsey (727).
- Dr. M. Klamroth, Gymnasiall. in Altona (962).
- Dr. Johannes Klatt in Berlin (678).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
- Rev. F. A. Klein in Sigmaringen (912).
- Dr. M. Klein, Oberrabbiner in Gross-Becskerek, Ungarn (1052).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Privatdocent an der Univ. in Dorpat (1031).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New-York (725).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut in Grosswardein, Ungarn (657).
- Lic. Dr. Eduard König, Docent an der Univ. u. Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Osdola in Budapest (696).
- Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Volderabrück, Tirol (1028).
- W. Lagus, w. Staatsrath, Exc., Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. S. Landauer, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Carlo Landberg, z. Z. auf Reisen in Arabien (1043).
- Dr. Carl Lang, Lehrer an der Victoriaschule in Aachen (1009).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. des Sanskrit, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, N.-America (897).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (605).
- Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Merseburg (1013).
- Dr. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. Oscar von Lemm, in St. Petersburg (1026).
- Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Cincinnati, U. S. A. (735).
- Dr. Ernst Leumann Professor a. d. Univ. Strassburg (1021).
- Right Rev. Dr. J. B. Lightfoot, Bishop of Durham Auckland Castle, Bishop Auckland (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Dr. Arthur Lincke in Paris (942).
- Dr. Bruno Lindner, Docent an der Univ. in Leipzig (952).
- Dr. J. Löhe, Kirchenrath in Altenburg (32).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).

Herr Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. an der Univ. in Wien (1007).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
- Jacob Lütschg, Cand. orient. in St. Petersburg (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London (922).
- Dr. G. Lyon in Cambridge, Mass., U. S. America (1004).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, F. Corpus Christi College, Oxford (1051).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Buus, Baselland, und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Abbé P. Martin, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Haag (270).
- Dr. J. F. McCurdy, Professor, Princeton, New Jersey, N.-A. (1020).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer, Docent an der Univ. in Leipzig (908).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. w. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Univ. Lüttich (951).
- L. H. Mills, in Hannover (1059).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (830).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Kais. Deutscher Viceconsul in Hongkong (986).
- P. G. von Möllendorff, kais. deutscher Viceconsul in Shanghai (690).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (931).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Königsberg (662).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller, The University College of South Wales and Monmouthshire Cardiff (834).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Rawitsch (584).
- Dr. Eberh. Nestle, Gymnasialprofessor in Ulm (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. Karl Joh. Naumann in Halle a. d. S. (982).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Jena (594).
- Dr. Nicolau Nitzulesku, Professor in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (582).
- Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Breslau (628).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. Berlin (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- August Palm, Professor in Mannheim (794).
- Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. C. Pauli in Leipzig (987).
- Z. Consiglieri Pedroso, Prof. de Historia no Curso Superior de Lettras in Lissabon (975).

Herr Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).
- Darukhah Dastur Peshotonji Behramji, B. A., Avesta und Pehlavi Scholar, Sir Jamsetji Z. College, Parsi Highpriest, Wadiai Feritemple Chandanawadi, Bombay (1029).
- Rev. John Peters, Ph. D. in New York (996).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Phillipps, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (912).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos der Kön. und Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Dr. A. Plasberg, Progymnasialdirector in Sobernheim, Rheinpr. (969).
- Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
- George U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Dr. Justin V. Prášek, K. K. Professor am Staatsgymnasium in Kolin, Böhmen (1032).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, w. Staatsrath, Prof. in Kasan (635).
- Julius Ralniss, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zirez, Ungarn (966).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Pastor in Jerusalem (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Fr. Risch, cand. theol. in Walsheim bei Landau (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages in Glasgow (955).
- Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar der Kön. und Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (232).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, an d. höheren Töchtersch. in Halle a/S. (915).
- Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
- Lic. Dr. Victor Ryssel, Docent an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. med. Saad in Chanekin bei Bagdad (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).

Herr Mag. Carl Salemann, Bibliothekar d. k. Univers. zu St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (782).
- Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath und Kammerherr in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington, U. S. A., und Generalconsul für Egypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Falhill, Havelange, Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (246).
- Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Frohnstetten, Bayern (1047).
- Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Graz (938).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. Univ. in Prag (862).
- Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
- Dr. J. Schoenberg, Indian Institute, Oxford (1053).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Dr. W. Schrameier in Bonn (976).
- Dr. Paul Schröder, kais. Deutscher Consul in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Schultz, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector des Realgymn. in Oldesloe (790).
- Emile Senart in Paris (681).
- Dr. Chr. F. Seybold, cand. theol. in Heilbronn (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (892).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Very Rev. the Dean of Canterbury (756).
- Dr. W. Robertson Smith, Lord Almoner's Professor of Arabic an d. Univ. in Cambridge (787).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Rudolf von Sowa, K. K. Gymnasiallehrer in Mährisch Trübau (1039).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. William O. Sproull, Prof. an der Univ. Cincinnati, Ohio (908).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).

Herr Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Geheimer Rath und Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franziscenms in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler, Rector in Reinach (746).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
- J. J. Strassmann, Pfarrer in Muttenz bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).
- Victor von Strauss und Torney Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (368).
- Dr. Jacob Tauber, Bezirksrabbiner in Brüx, Böhmen (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College in Benares (781).
- Dr. J. H. Thiessen, Docent an der Univ. in Berlin (989).
- Alex. Thompson, stud. ling. or. in St. Petersburg (985).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc. kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. E. Trumpp, Prof. an der Univ. in München (403).
- Dr. F. M. Tuschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- C. W. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
- Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (954).
- Dr. Max Uhle, Assist. am Kgl. Ethnol. Museum in Dresden (984).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig (1057).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Assistent an d. Königl. Bibliothek zu Berlin (1027).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (612).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Halle (832).
- Dr. Heinrich Wenzel, z. Z. in Oxford (974).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Prediger in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
- Dr. Alfred Wiedemann, Doc. a. d. Univ. in Bonn (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (744).
- Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
- Dr. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).

Herr Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Tübingen (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Belfast (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Bodleiana in Oxford.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
„ Königl. Bibliothek in Berlin.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Universität in Edinburgh.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
„ Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
„ Nationalbibliothek in Palermo.
„ Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.
Der Mendelsohn-Verein in Frankfort a. M.
Die Universitäts-Bibliothek in Basel.
The Union Theological Seminary in New York.
Die Somogyische (Stadt-) Bibliothek zu Szegedin.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. De Indische Gids (J. H. de Bussy) Amsterdam.
2. Die Redaccion de la Revista de Ciencia historicas in Barcelona.
3. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
4. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
5. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
8. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
9. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz.
10. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
11. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
12. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
13. Das Curatorium der Universität in Leiden.
14. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
15. Die Royal Geographical Society in London.
16. Das Athénée oriental in Louvain.
17. Das Musée Guimet in Lyon.
18. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
20. Die American Oriental Society in New Haven.
21. Monsieur le Directeur des Annales de l'Extrême-Orient in Paris.
22. Die École spéciale des langues orientales vivantes in Paris.
23. Die Société Asiatique in Paris.
24. Die Société de Bibliographie (Polybiblion) in Paris.
25. Die Société de Géographie in Paris.
26. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
27. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
28. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
29. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
30. Die K. Accademia dei Lincei in Rom.
31. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
32. The Smithsonian Institution in Washington.
33. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
34. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
35. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXXVIII. Band. 1847—84. 505 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XXXVIII. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7 u. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26 und 27 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26 und 27, welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 d. 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien, 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1880 — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen.]

Nr. 2. Al Kindi genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild

seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 90 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

——— IV. Band. Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt

und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——— VII. Band (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*)

No. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkrit-Samskrit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albrecht Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 *M.*)

——— VIII. Band. No. 1. Die Vetâlapañcavinçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

——— VIII. Band. No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

——— VIII. Band. No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder 5 *M.*)

——— VIII. Band. No. 4. The Baudhâyanadharmaçâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder 6 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg.

von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* I. Band. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 8 *M.*)

——— II. Band. 1. Heft. 4. 1883. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 8 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— II. Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten.

Von

Hermann Jacobi.

Die Nachrichten, welche die Jainas über die Spaltung ihrer Kirche in die beiden Sekten der Çvetâmbara's und Digambara's bewahrt haben, sind zum Theile wenigstens schon bekannt. Die Digambara Legende über die Entstehung der Çvetâmbara Sekte hat allerdings nur theilweise Lewis Rice im dritten Bande des Indian Antiquary in einem Aufsatze über „Bhadra Bâhu and Śravaṇa Beḷgoḷa" bekannt gemacht. Dort wird die Geschichte Bhadrabâhu's und seiner Wanderung nach dem Süden während einer Hungersnoth im Heimathland nach der Râjâvali Kathe, einem Werke in Altkanaresisch, mitgetheilt. Er bemerkt p. 157, dass die in der Heimath verbliebenen Mönche wahrscheinlich als von der reinen Lehre Abgefallene betrachtet worden seien, weil sie durch die Nothlage der Hungersnoth zu Abweichungen von dem rechten Wandel gezwungen worden seien, und schliesst dann mit den Worten: „the great Śvetâmbara secession appears, according to the same (the history), to have arisen out of the irregularities of that period of distress". Die Angaben und Folgerungen des Herrn Lewis Rice werden vollständig — bis auf einzelne Missverständnisse — bestätigt durch das im Verlaufe mitzutheilende Bhadrabâhucarita[1]. Dieses enthält ausserdem noch manche interessante Notizen, welche auf die in so peinliches Dunkel gehüllten Vorgänge, die zur jetzigen Zweitheilung der Jainakirche geführt haben, Licht werfen. Durch die Veröffentlichung des Bhadrabâhucarita werden die Mittheilungen des Herrn Lewis Rice nach ihrer wichtigsten Seite hin ergänzt und in ihrer wahren Bedeutung erkannt.

Die bei den Çvetâmbara's über die Entstehung der Digambara Sekte geläufige Legende hat Professor A. Weber „Ueber das Kupakshakauçikâditya des Dharmasâgara" in den Sitzungsberichten der kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin XXXVII p. 796 fgg. im Auszuge bereits mitgetheilt. Mir war dieselbe in der inhaltlich fast gleichen, wenn auch bedeutend älteren Fassung bekannt, welche

1) So heisst die Schrift im Texte selbst IV, 174, während die Unterschriften der Kapitel Bhadrabâhucaritra aufweisen.

die Saṃvat 1179 (1123 n. Chr.) von Devendragaṇin verfasste Vṛitti zum Uttarâdhyayana Sûtra enthält. Die Erzählung steht dort im dritten Adhyayana als die letzte derjenigen, die von der Entstehung der Schismen (nihnavas) handeln. Ich will dieselbe in Text und Uebersetzung mittheilen, weil es ja immerhin von Interesse ist, den genauen Wortlaut der bis jetzt ältesten Fassung der Legende zu kennen. Dieselbe ist in Prâkṛit geschrieben; in Sprache und Stil unterscheidet sie sich nicht von der aus gleicher Quelle früher von mir in dieser Zeitschrift Bd. 34 p. 291 Anm. mitgetheilten Legende von Kûlavâlaka.

Zur Herstellung des Textes bediente ich mich zweier Manuscripte des Uttarâdhyayana Sûtra meiner Sammlung. A ist eine schön geschriebene Handschrift aus dem Saṃvat Jahre 1611; B eine schlecht geschriebene, aber im Uebrigen recht gute Handschrift aus Saṃvat 1660. (Siehe die Liste meiner Handschriften in dieser Zeitschrift Bd. 33 p. 694).

Bei der Anfertigung der Uebersetzung haben mir die in Sanskrit geschriebenen Kathânaka's, die aus dem Commentar zum Uttarâdhyayana Sûtra ausgezogen sind, nicht unwesentliche Dienste geleistet. Die Sanskrit Kathânaka's schliessen sich enge an ihr Prâkṛit Original an, ohne eben eine Uebersetzung desselben zu sein. Gerade bei schwierigeren Stellen ist die Wiedergabe so frei, dass sie zur Lösung der betreffenden Schwierigkeit meist nichts bietet.

Text.

chavvâsasachiṃ [1]) nauttarehiṃ
taiyâ siddhiṃ gayassa Vîrassa |
to Boḍiyâṇa diṭṭhi
Rahavîrapure samuppannâ. ‖ [2])

teṇaṃ kâleṇaṃ teṇaṃ samaeṇaṃ Rahavîrapuraṃ nâma kabbaḍaṃ [3]); tattha Dîvagaṃ nâma ujjâṇaṃ; tattha ajja-Kaṇhâ âyariyâ samosaḍhâ. tattha ego Sivabhûî nâma sahassamallo [4]). so râyâṇaṃ uvagao: tumaṃ olaggâmi [5]) tti. raṇṇâ bhaṇiyaṃ: parikkhâmi. tâva râie [6]) aṇṇayâ bhaṇio: vacca mâighare susâṇe kaṇhacauddasie baliṃ dehi. surâ pasuo [7]) ya diṇṇo, anne ya purisâ bhaṇṇiyâ [8]): evaṃ bihâvejjaha. so gaṃtûṇa mâibaliṃ dâuṇa, chuhiomi tti, tattha' eva susâṇe taṃ pasuṃ paulettâ [9]) khâite ya. gohâ [10]) sivârâvehiṃ bheravaṃ kareṃti. tassa romabbheo vi na kajjai. tâhe uddhaṭṭhio gao. tehiṃ siddhaṃ [11]). vitti diṇṇâ [12]).

aṇṇayâ so râyâ jâhe âṇavei, jahâ: Mahuraṃ geṇhaha; te savvabaleṇaṃ uṭṭhaiyâ [13]). tato adûrasâmaṃte gaṃtûṇaṃ bhaṇaṃti:

---

1) A chavâ°. 2) Diese Gâthâ ist der Âvaçyaka Nijjutti 8, 92 entlehnt; siehe Weber a. a. O. p. 796. Dort lautet der erste pâda: chavvâsasayâiṃ navuttarâiṃ; der zweite pâda hat denselben metrischen Fehler wie oben, der durch Streichung von taiyâ, mit dem ich nichts anzufangen weiss, leicht zu beseitigen wäre. 3) A kamba(ḍ)aṃ. 4) A sah°. 5) A olagâmi. 6) A râyâe. 7) B pâsuo. 8) B bhaṇiyâ. 9) B Randglosse: prapacya. 10) B Randglosse: subhaṭâḥ. 11) A siṭṭhaṃ. 12) A dinnâ. 13) B uddhâiyâ.

amhehiṃ na pucchiyaṃ, kayaraṃ Mahuraṃ vaccâmo; râyâ aviṇṇavaṇijjo [1]. te guṃguyaṃtâ acchaṃti. Sivabhûî âgao bhaṇai [2]: kiṃ bho [3] acchaha? tehiṃ siddhaṃ. so bhaṇai: do vi geṇhâmo samaṃ ceva. te bhaṇaṃti: na sakkâ do bhâehiṃ [4] ghettuṃ; ekkekkâe ya bahukâlo laggai. so bhaṇati: jaṃ dujjayaṃ, taṃ mamaṃ deha! bhaṇio: jâṇejjâhi. bhaṇai:

çûre tyâgini vidushi ca
vasati janaḥ, sa ca janâd guṇî bhavati; |
guṇavati dhanaṃ dhanâc chrîḥ
çrîmaty âjñâ tato râjyam. ‖

evaṃ bhaṇittâ pahâvio Paṇḍu-Mahuraṃ; tattha paccaṃtâṇi tâvium âraddho; dugge ṭhio. evaṃ tâva, jâva nagarasesaṃ jâyaṃ, pacchâ nagaram avi gahiyaṃ. uvavittâ teṇaṃ raṇṇo niveiyaṃ [5]. tuṭṭheṇa bhaṇiyaṃ: kiṃ demi? so ciṃtiuṃ bhaṇati: jaṃ mae gahiyaṃ, taṃ sugahiyaṃ; jahicchio bhavissâmi tti. evaṃ hou tti.

evaṃ se bâhiriṃ [6] hiṃḍaṃto aḍḍharatte âgacchai vâ na vâ. tassa bhajjâ tâva na jemeï sueï vâ, jâva nâ "gao bhavai. sâ nivviṇṇâ annayâ mâyaraṃ sâvaḍhei [7]: tumha putto diyahe diyahe [8] aḍḍharatte ei; ahaṃ jaggâmi, chuhâiyâ acchâmi. tâhe tîe bhaṇṇai: mâ dâraṃ dejjâhi; aham ajja jaggâmi. so dâraṃ maggai. iyarie aṃbâḍio bhaṇio ya: jattha imâe velâe ugghâḍiyâṇi dârâṇi, tattha vacca! bhaviyavvâe teṇa maggaṃteṇa ugghâḍio [9] sâhûṇa [10] paḍissao diṭṭho. tattha gao vaṃdati sâhû [11]. bhaṇai: pavvâveha maṃ! ne 'cchaṃti. sayaṃ eva loo kao [12]. tâhe se liṃgaṃ diṇṇaṃ. te vihariyâ. puṇo vi âgayâṇaṃ raṇṇâ kaṃbalarayaṇaṃ se diṇṇaṃ. âyarieṇa vi: kiṃ eteṇa jaiṇaṃ, kiṃ gahiyaṃ? ti bhaṇiûṇa tassa aṇâpucchâe phâliyaṃ nisejjâo kayâo. tao kasâio.

aṇṇayâ jiṇakappiyâ vaṇṇijjaṃti:

jiṇakappiyâ ya duvihâ:
pâṇipâyâ paḍiggahadharâ [13] ya: |
pâuraṇam apâuraṇâ
ekkekkâ te bhave duvihâ. ‖

ityâdi. so bhaṇai kiṃ esa evaṃ na kîraï? tehiṃ bhaṇiyaṃ: eso vocchiṇṇo. teṇa bhaṇiyaṃ: mamaṃ na vocchijjaï tti; so ceva paralogatthiṇâ kâyavvo. tatrâ 'pi sarvathâ niḥparigrahatvam eva çreyaḥ. sûribhir uktaṃ: dharmopakaraṇam evai 'tat, na tu parigrahas; tathâ hi:

jantavo bahavaḥ santi durdṛçâ mâṃsacakshushâm. |
tebhyaḥ smṛitaṃ dayârthaṃ tu rajoharaṇadhâraṇam. ‖ 1 ‖
âsane çayane sthâne nikshepe grahaṇe tathâ |
gâtrasaṃkucane ce 'shṭaṃ teṇa pûrvam pramârjanam. ‖ 2 ‖
tathâ ca: santi sampâtimâḥ sattvâḥ sûkshmâç ca vyâpino 'pare, |
teshâṃ rakshânimittaṃ ca vijñeyâ mukhavastrikâ. ‖ 3 ‖

---

1) A rayo avijjo 2) B bhaṇaha 3) B te 4) B bhâgehiṃ
5) B avaghittittâ [om. Rande âgatya] tao niveiyaṃ teṇa raṇṇo; A viveïya
6) A evaṃ ṇṇâvâ 7) A savaḍḍei 8) A 2. 9) B ugghâḍau
10) A sâhû. 11) A om. 12) A kâo 13) A pariggaha

kiṃ ca: bhavanti jantavo yasmâd bhaktapâneshu keshucit, |
tasmât teshâm parîkshârtham pâtragrahaṇam ishyate. ‖ 4 ‖
samyaktvajñânaçîlâni tapaç ce 'ti 'ha siddhaye, |
teshâm upagrahârthaṃ hi smṛitaṃ cîvaradhâraṇam. ‖ 5 ‖
çîtavâtâtapair daṃçair maçakaiç câ 'pi kheditaḥ |
mâ samyaktvâdishu dhyânaṃ na samyak saṃvidhâsyati. ‖ 6 ‖
tasya tv agrahaṇe yasmât kshudraprâṇivinâçanam, |
jñânadhyânopaghâto [1]) vâ mahâdoshas tathai 'va hi. ‖ 7 ‖

yaḥ punar atisahishṇutayai 'tadantareṇâ 'pi na dharmabâdhakaḥ, tasya mai 'tad asti. tathâ câ ''ha:

ya etân varjayed doshân dharmopakaraṇâd ṛite, |
tasya tv agrahaṇaṃ yuktaṃ, yaḥ syâj jina iva prabhuḥ. ‖ 8 ‖

sa ca prathamasaṃhananam eva; na ce 'dânîṃ tad asti 'ty âdikayâ yuktyo 'cyamâno 'py asau kammadoseṇa cîvarâiyaṃ chaḍḍettâ gao.

tassa Uttarâ bhagiṇî ujjâṇe ṭhiyassa vaṃdiy' âgayâ. taṃ ca daṭṭhûṇa tîe vi cîvarâiyaṃ savvaṃ chaḍḍiyaṃ [2]). tâhe bhikkhâe paviṭṭhâ gaṇiyâe diṭṭhâ. mâ amhe [3]) logo virajjihiti [4]) tti [5]) ure se potti baddhâ. sâ ne 'cchati. teṇaṃ bhaṇiyaṃ: acchau, esâ tava devayâe diṇṇâ. teṇa ya do sisâ pavvâviyâ: Koḍiṇṇo Koṭṭavîro [6]) ya. tao sisâṇa paraṃparaṃ phâso jâo.

evaṃ ke 'pi labdhâm api bodhim mithyâtvodayân nâçayanti.

Uebersetzung.

Im Jahre 609 nach dem Nirvâṇa Mahâvîra's entstand in Rathavîrapura die Boṭika Irrlehre |

In jener Epoche, in jener Zeit gab es einen Flecken Namens Rathavîrapura. Dort war ein Park Namens Dîpaka. Dort war ein Abt Namens Ârya Kṛishṇa eingekehrt. Dort war ein gewaltiger Handegen [7]) Namens Çivabhûti. Der ging zum Könige (und sprach): ich will dir dienen [8]). Der König sagte: ich werde dich auf die Probe stellen. Dann sagte er einst in der Nacht: Geh und bring an der Mutter Grabe [9]) im Kirchhofe in der Neumondsnacht eine Spende dar. Und er gab ihm dazu Rum und ein Schlachtthier. Zu anderen Leuten aber sagte er: Jagt ihm Schrecken ein! Jener ging, brachte die Spende der Mutter, briet aber das Thier und verzehrte es, weil er sich hungrig fühlte. Die Diener machen einen schreckenerregenden (Lärm) durch (Nachahmung von) Schackalgeheul. Ihm aber gruselte es nicht einmal. Dann ging er in aufrechter Haltung weg. Jene berichteten darüber [10]). Er wurde angestellt.

---

1) B jñânaṃ dhyânopaghâtam vâ. 2) A saṃḍaṃvachaḍḍiyaṃ. 3) B amha. 4) B virajjihisi. 5) A om. 6) A koṭṭhavîro. 7) sahassamalla, ein Kämpfer, der es mit Tausenden aufnimmt? 8) olaggâmi ava + √lag. Das Präsens steht in diesen Erzählungen häufig für das Futurum; allerdings nur vartamânasamîpe. 9) mâighare eigentlich Haus der Mutter. 10) siddhaṃ oder siṭṭhaṃ wie Weber: Ueber das Saptaçatakam des Hâla vv. 574, 776 liest siṭṭha. Das Wort ist p. p. p zu sâhai, sâhai, das er

Einstmals als der König sie beauftragte, Mathurâ zu erobern, brachen sie mit dem ganzen Heere (dahin) auf. Als sie noch nicht weit gegangen waren, sagten sie: Wir haben nicht gefragt, nach welchem (dem nördlichen oder dem südlichen) Mathurâ wir ziehen sollen; der König kann nicht um Auskunft angegangen werden. So stehen sie rathlos murmelnd [1]) zusammen. Da kam Çivabhûti und sagte: Was steht ihr da? Sie sagten es ihm. Er sagt: Wir wollen beide (Städte) auf einmal erobern. Sie sagen: Beide können nicht mit Theilen (des Heeres) genommen werden, und für jede einzeln ist viel Zeit nöthig. Er sagt: Die schwer zu erobernde geht mir! Auf die Antwort, er solle es versuchen, sagte er:

Einem Helden, Freigebigen und Weisen hängt die Menge an; wegen des Anhangs wird er tüchtig; der Tüchtige erlangt Reichthum, aus Reichthum kommt Ansehen; dem Angesehenen wird Macht und danach die Herrschaft zutheil.

Nachdem er so gesprochen, brach er nach Pâṇḍu-Mathurâ auf. Dort begann er die Nachbarorte zu brandschatzen, während er sich selbst in befestigter Lage hielt. Als er mit allem bis auf die Stadt tabula rasa gemacht hatte, eroberte er auch die Stadt. Heimgekehrt berichtet er es dem Könige. Erfreut sagte derselbe: Was soll ich dir geben? Er überlegte und sagte: Was ich nehme, soll zu rechten genommen sein; wie mir beliebt, will ich mich benehmen. „So sei es".

So treibt er sich ausser Hause herum, kommt zuweilen um Mitternacht heim, zuweilen auch nicht. Seine Frau isst nicht und geht nicht zu Bett, bis er nach Hause kommt. Niedergeschlagen sagte sie einst zu (dessen) Mutter: Dein Sohn kommt Tag für Tag um Mitternacht heim und ich muss aufbleiben und hungern. Jene antwortete: Mach' ihm nicht die Thüre auf; ich will heute aufbleiben. Er will die Thüre (öffnen). Sie schalt [2]) ihn und sagte: Wo zu dieser Zeit die Thüren geöffnet sind, dahin magst du gehen. Er suchte und sah das Kloster der Mönche offen. Dorthin ging er und begrüsste die Mönche. Er sagt: weihet mich! Die wollen es nicht thun. Er nahm selbst die Tonsur vor. Darauf wurde er recipirt. Er ging fort. Bei seiner Rückkehr gab ihm der König einen kostbaren Mantel. Der Abt aber sagte: Was sollen die Mönche damit? Warum hat er ihn angenommen? Und ohne jenen um Erlaubniss zu fragen, zerriss er (den Mantel) und machte Sitzteppiche [3]) daraus. Darüber wurde jener zornig.

---

aus der √ gaṇ ableitet. Wenn siddha die richtige Lesung wäre, würde sâhei auf Sanskrit sidhayati zurückgehen.

1) gumagayanta cf. Marâthî: gumgumṇe to be heavy and senseless, to buzz, hum, sing.

2) In der Legende von Kâlavâlaka (siehe oben) wird ambâdei mit tâḍayati wiedergegeben. Diese Bedeutung kann es hier zur Noth auch haben.

3) nisejjâ. Die Sanskritversion hat pâdapronchana, was dem Lappen zum Trocknen der Füsse bei Weber a. a. O. näher kommt.

Ein andermal wurde über die Jinakalpikas vorgetragen:

Zweierlei Jinakalpikas giebt es: solche die in der (blossen) Hand und solche die in einem Napfe Almosen sammeln; beide zerfallen wieder in zwei Unterabtheilungen, je nachdem sie Kleider tragen oder nicht etc.

Er sagt: Warum wird diese (Lebensweise) nicht geübt? Der (Lehrer) sagte: Sie ist ausser Brauch gekommen. Er sagte: Für mich ist sie nicht ausser Brauch gekommen; sie soll von dem geübt werden, der nach dem Himmel verlangt. Ueberhaupt [1]) ist vollständige Besitzlosigkeit vorzuziehen. Der Sûri sagte: Das ist ein Hülfsmittel des religiösen Lebens, kein Besitzthum. Nämlich:

Viele Wesen sind schwer sichtbar für solche, deren Aug' aus Fleisch;
Drum wird den Besen zu tragen angeordnet zu deren Schutz. 1.
Beim Sitzen, Liegen, beim Stehen, wenn man hinlegt und zu sich nimmt,
Oder die Glieder streckt, soll man mit jenem kehren allererst. 2.
Manche Wesen sind Flugthiere, andre winzig und überall;
Wisse, um deren Schutz willen hält man den Schleier vor den Mund. 3.
Da in mancher Speise und Trank oftmals Thiere zu finden sind,
So wird zu deren Wahrnehmung das Tragen eines Napfs gewünscht. 4.
Rechten Wandel und Askese, Wissen, Tugend erstrebe man;
Daher zu deren Ausübung ist Kleidertragen anberaumt. 5.
Geplagt von Kälte, Wind, Hitze, von dem Fliegen- und Mückenschwarm,
Möchte einer im Nachforschen des Rechten nicht voll Eifer sein. 6.
Weil aber ohne Ausrüstung man kleiner Wesen Mord begeht,
Daraus entsteht die Todsünde: Wissens und Denkens Untergang. 7.

Wer aber auch ohne Ausrüstung vermöge grosser Abhärtung den Dharma nicht verletzt, für den ist sie eben nicht nöthig. So heisst es:

Wer ohne diese Ausrüstung jene Sünden vermeiden kann,
Für den ist sie nicht nothwendig, der ist wie Jina, unser Herr. 8.

Ein solcher ist von der ursprünglichen Leibeszähigkeit, die es jetzt nicht mehr giebt. — Trotzdem ihm mit solchen Gründen zugesprochen wurde, ging er doch wegen der Schuld früherer Handlungen fort und legte die Kleider ab.

Seine Schwester Uttarâ kam zu ihm in den Park, um ihn zu begrüssen. Als sie ihn (nackt) sah, legte auch sie alle Kleider ab. Als sie so zum Almosensammeln in die Stadt ging, wurde sie von einer Buhlerin gesehen. Diese band ihr ein Tuch um die Brust, damit das Mannesvolk keinen Eckel gegen sie (die Frauenzimmer) fasse. Sie wollte es nicht (leiden). (Ihr Bruder aber) sagte: So bleibe es; eine Gottheit hat es dir gegeben. Er weihte zwei Schüler:

---

[1]) Hier geht die Sprache in Sanskrit über, um weiter unten mitten im Satze zum Prâkrit zurückzukehren. Das Sanskrit eignete sich aber mehr zur Argumentation. vergl. den ähnlichen Uebergang zum Sanskrit in dem Kâlikâcâryakathânakam, Zeitschrift Bd. 34 p. 272 l. 39

Koḍiṇṇa und Koṭṭavira. Zwischen den Schülern entstand Streit (? phâso).

So vereiteln einige beim Umsichgreifen des Irrthums die erlangte bessere Einsicht.

Ehe wir weitergehen, können gleich jetzt hier diejenigen Erwägungen, zu denen die mitgetheilte Legende Veranlassung giebt, erledigt werden.

Zunächst ist zu bemerken, dass auch bei den Çvetâmbara's wenigstens in der Theorie völlige Naktheit als besonders verdienstlich für Asketen angesehen wurde. Denn nicht nur Mahâvîra selbst legte 13 Monate nach seiner Pravrajyâ jegliche Kleidung ab [1]), sondern auch andere Asketen konnten dieses thun [2]). Einem Acelâ oder nackten Mönche ist es erlaubt, seine Scham zu bedecken; es geht aber nicht aus der in der Note angegebenen Stelle hervor, dass es unerlässlich war, das kaṭibandhana zu tragen. Da sich diese Vorschriften in den heiligen Büchern der Çvetâmbara's finden, so haben sie bei dem abweichenden Gebrauche ihrer Anhänger für uns ein ganz besonderes Gewicht. Denn, was auch immer in späterer Zeit die Çvetâmbara's festgesetzt haben mögen, die von ihnen anerkannte heil. Schrift gestattete hinsichtlich der Kleidung jedem grosse Freiheit: man durfte bis zu drei Kleidungsstücken tragen und man durfte ganz nackt gehen [3]). Diesen ursprünglichen Zustand haben die Çvetâmbara's selbst aufgegeben, weil ihnen die Lebensweise eines Jinakalpika bei der fortgeschrittenen Verweichlichung nicht mehr durchführbar erschien. Bei ihnen bewirkte wahrscheinlich die Schamhaftigkeit und das fortgeschrittene Anstandsgefühl die Milderung des strengen, rohen Mönchsideales. Ihnen stehen die Digambara's als Zeloten gegenüber, die das ursprünglich nur für die Bevorzugten und Frömmsten geltende Ideal zur Norm für Alle erheben wollen. Selbstredend ist dies nur eine Vermuthung; denn da die Digambara's den Siddhânta der Çvetâmbara's verwerfen, so können die aus den Lehren desselben gezogenen Schlüsse für die erstere Sekte keine Beweiskraft haben. Ob aber die verlorenen Aṅgas der Digambara's im Einzelnen dieselben Bestimmungen wie die der Çvetâmbara's enthalten haben, darüber wäre es müssig Vermuthungen auszusprechen.

Die mitgetheilte Legende verräth nun in allen Details deutlich den Charakter des Erfundenseins. Çivabhûti musste ein aussergewöhnlich kräftiger und eigenwilliger Mensch sein, wenn er den Beschwerden des Nacktgehens physisch und moralisch gewachsen sein sollte. Das war der leitende Gedanke des Erfinders der Legende. Aber nicht nur die Einzelheiten sind unhistorisch,

---

1) Âcârâṅga Sûtra I, 8, 1, v. 3. Kalpasûtra 117. 2) Âcârâṅga S. I, 7, 7 § 1. 3) Âcâr. S. I, 7, 4—7.

sondern auch die Beziehung der Hauptpersonen zu dem Schisma, da die ältere Tradition davon nichts weiss, im Gegentheil Çivabhûti als einen Sthavira, als ein Glied in der Kette der rechtgläubigen Kirchenlehrer bezeichnet. In der Sthavirâvalî des Kalpasûtra (siehe meine Ausgabe § 13 v. 1 lesen wir:

vaṃdâmi Phaggumittaṃ
ca Goyamaṃ Dhaṇagiriṃ ca Vasiṭṭhaṃ |
Kucchaṃ Sivabhûiṃ pi ya
Kosiya Dujjiṃta-Kaṇhe ya. ||

Ich verehre Phalgumitra, den Gautama, und Dhanagiri den Vâsishṭha, auch Çivabhûti, den Kautsa, und Durjaya-Kṛishṇa, den Kauçika.

Da Dujjiṃta-Kaṇhe im Acc. Plur. steht, so könnte man vermuthen, dass *dujjiṃta* nicht ein Beiname des Kaṇha, sondern Name eines zweiten Sthavira gewesen sei. Ich entschliesse mich aber für erstere Möglichkeit, weil auch in v. 14 der gleiche pluralis majestatis gebraucht wird. Die nur in einer Classe von Handschriften vorkommende Prosaversion dieses Theiles der Patriarchenliste entscheidet nichts, da in ihr der Name gänzlich fehlt. Doch können wir daraus schliessen, dass Durjaya-Kṛishṇa kein Kirchenoberhaupt, wahrscheinlich nicht ein Lehrer, sondern nur ein berühmter Zeitgenosse Çivabhûti's war. Sein Beiname Durjaya, d. h. der Schwerzubesiegende giebt ihn als einen Glaubensstreiter zu erkennen. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass der Çivabhûti und der schwerzubesiegende Kṛishṇa der Sthavirâvalî dieselben sind wie die gleichnamigen Hauptpersonen unserer Legende. Erhält dieselbe also in diesem Punkte durch die bedeutend ältere Sthavirâvalî eine Bestätigung, so wird auf der anderen Seite ihr Inhalt widerlegt. Denn wenn von Çivabhûti wirklich die Digambara Sekte gestiftet worden wäre, so würde er sicher nicht als ein Lehrer und Kirchenhaupt von den Çvetâmbara's aufgeführt werden. Wenn der Erzählung von dem Verhältniss Çivabhûti's und Kṛishṇa's ein historischer Kern innewohnt, wie des letzteren Beiname zu bestätigen scheint, so war der Antagonismus beider Lehrer sicher nicht so principieller Art, wie uns die Legende glauben machen möchte. Ein Streit hat also wahrscheinlich zwischen Çivabhûti und Kṛishṇa bestanden, vielleicht behauptete auch ersterer, dass die (oder einige) Mönche nackt gehen könnten — so etwas könnte man aus dem Namen Ç i v a bhûti's schliessen — aber da er und nicht Kṛishṇa als Haupt der Lehre angesehen wurde, wie aus der Uebergehung des letzteren in der prosaischen Sthavirâvalî hervorgeht, so erhellt, dass es sich nur um eine Controverse untergeordneter Bedeutung gehandelt habe. Die Legende nun hat die verdunkelte Erinnerung an dieselbe benutzt, um eine Erklärung der Entstehung der Digambarasekte zu geben. Den wahren Sachverhalt hatten die Çvetâmbara's vergessen; das dürfte aus meiner Analyse der Legende mit Sicherheit hervorgehen, wenn man auch nicht in allen Einzelheiten meiner Auseinandersetzung beistimmen möchte.

Diese Ansicht, dass die oben mitgetheilte Legende mit der thatsächlichen Spaltung der Kirche in die beiden rivalisirenden Sekten in keinem Zusammenhange steht, wird weiter durch den Umstand bestätigt, dass die Digambara's von einem Çivabhûti und Kṛishṇa nichts wissen. Nach ihnen hat sich die Çvetâmbara Sekte nicht direct aus der der Digambara's, dem Mûlamârga, entwickelt, sondern aus der Ardhaphâlaka-Sekte, die ihrerseits sich frühe von dem echten Jainathum absonderte. So wenigstens wird die Sache in dem Bhadrabâhucarita des Ratnanandin dargestellt, von welchem ich eine ausführliche Inhaltsangabe und am Schlusse dieser Abhandlung den Text selbst mittheilen will.

Die Abfassung der genannten Schrift fällt in die letzte Hälfte des 15. oder die erste des 16. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, wie daraus hervorgeht, dass im Texte selbst die Entstehung des Lunkâmatam saṃ. 1527 erwähnt wird und ein Ms. saṃ. 1616 geschrieben ist. Der Verfasser ist Ratnanandin der Schüler des Anantakîrti; er wurde geweiht von Lalitakîrti und schrieb sein Werk Hirakâryoparodhataḥ [1]).

Das Werk selbst hat einen wesentlich polemischen Inhalt und erinnert insofern an Dharmasâgara's Kupakshakauçikâditya. Es ist aber in 498 Sanskṛitversen abgefasst und zerfällt in vier Pariccheda, die bis auf wenige Citate und die Schlussstrophen der Kapitel aus Çloken bestehen. Der Stil ist im ganzen gewandt und fliessend, doch zeigt er die der Epigonenzeit besonders eigenthümliche Vermischung des epischen Stiles mit dem der Kâvya, resp. des gelegentlichen Aufputz der Erzählung mit poëtischen Flittern, die nicht vom Vorwurf der Abgenutztheit frei sind. Dabei begegnet es dem Verfasser, dass er zuweilen die Construction vernachlässigt I, 84, 88; IV, 1, 45. Auch hat er sonst in grammatischer und lexikalischer Beziehung manches Eigenthümliche. Besonders auffallend ist die Erweiterung der Pronominalstämme durch Einschub von ak: take = te IV, 22, takaiḥ = taiḥ IV, 151; yakaḥ = yaḥ I, 40; ahakam = aham I, 109, mayakâ = mayâ I, 49; tvakam = tvam I, 64, tvayakâ = tvayâ IV, 9, der Gebrauch von vâ = iva I, 21. 27. 31. 42. 44. 47. 50. 70. 127, II, 91, III, 59. Bemerkenswerth ist auch die Form apraishit, ferner âdi in Eigennamen wie Ratnâdinandi für Ratnanandi IV, 173, Candrâdigupti III, 89, Khanmaṇâdibhaṭṭ IV, 26, die häufige Verwendung von aksha(n) für indriya. Unbekannt oder unbelegt waren bisher folgende Worte: ajanya = upadrava IV, 21. 23; amâ zusammen I, 52; (açanâyâpipâsâ III, 38 nur im Çat. Br.); kacâra = sarovara II, 13. 37, kadadhvaga Ketzer III, 85; kâyasthiti = âhâra II, 57. III, 28. 91; kutastana woherkommend, wie möglich IV, 99, fem. î IV, 88; ghaṭâm aṭet = sidhyet IV, 92. 94; (tamî Nacht

---

1) Der Name Hira findet sich um dieselbe Zeit in dem Namen des 60. Patriarchen der Gurvâvalî Dharmasâgara's, Hiravijayasûri geb. saṃ. 1583.

III, 71 wenig belegt) (tuj Sohn I, 101 sonst nur vedisch); durâdhi I, 34; nârya = naratva I, 104; nairgranthya IV, 106; nautana = nûtana IV, 143. pipṛikshu = pipṛicchishu II, 17; puṭabhedana = pura IV, 46; proshadha = Prâkr. posaha III, 15; bhandiman Betrug IV, 90. 152; madhyesabham I, 91; maṇḍya? IV, 18; ropikâ Samen IV, 129; lepa Speise III, 31. 36, 64. 98, IV. 72. 76; vaṅka Vagabund III, 50; vaṭṭaka oder vaddaka = golikâ I, 53, 54. 60; varshiyas alt IV, 16; vijaya = vishaya II, 5, IV, 1; çadaka = akshata II, 26; çishṭi = âjñâ III, 44. 46; çophita = çophin III, 51; saniḍa = samipa IV, 134; samavasṛiti I, 10; sâṃçayika (geschr. çâṃs°) Namen einer Sekte IV, 132; sâddâla oder sâṭṭâla Palast I, 30 (suma Blume I, 21. II, 70); surallaka = kambala III, 81; saubhikshya III, 86; sphetayanti.

Viele der angeführten Eigenthümlichkeiten finden sich übrigens auch in anderen Werken der Digambara's wieder.

Der Inhalt des Bhadrabâhucaritra, der viel reichhaltiger ist, als man nach dem Titel erwarten sollte, ist nun folgender[1]:

I. Pariccheda. Nach dem Maṅgala und der Angabe des Gegenstandes (I, 7) wird nach üblicher Purâṇen-Weise Mahâvîra mit Çreṇika im Gespräche eingeführt. Ersterer erklärt auf die Frage des letzteren, dass es drei Kevalin's und fünf Çrutakevalin's geben würde, nämlich 1) Gautama, 2) Sudharman, 3) Jambû, und 1) Vishṇu, 2) Nandimitra, 3) Aparâjita, 4) Govardhana, 5) Bhadrabâhu (18). Was M. von letzterem erzählte, dass will der Verfasser im Auszuge mittheilen (20).

In Pauṇḍravardhana liegt die Stadt Koṭṭapura[2] (36), dort herrschte der König Padmadhara, dessen Gemahlin Padmaçrî war. Sein Hauspriester war Nâgaçarman, dessen Gemahlin Somaçrî. Letztere gebiert einen Sohn (44), der Bhadrabâhu genannt wird (48). Govardhana erblickte einst den Bh. beim Ballspiel, erkennt dabei dessen künftige Grösse und lässt ihn von dessen Vater sich als Schüler übergeben (74). Nach beendigtem Unterrichte kehrt Bh. nach Hause zurück, und vertheidigt siegreich in der sabhâ die Jainalehre, deren Anhänger der König wird (97). Bh. erklärt seinen Eltern Mönch werden zu wollen (100). Diese geben zuerst nicht ihre Zustimmung, bekehren sich dann aber selbst und schicken Bh. zu Govardhana, der ihn weiht (114). Bh. führte einen sehr frommen Wandel und wird von Govardhana zum Nachfolger ernannt.

---

1) Für die erste Hälfte ist die Inhaltsangabe aus der Râjâvali Kathe bei Lewis Rice a. a. O. zu vergleichen. Von den vielfachen Abweichungen sind die meisten ohne Bedeutung; wichtiger ist nur, dass der König von Koṭṭapura (Kotikapura) Candraguptî und nicht Candragupta genannt wird. Wahrscheinlich ist dabei an den stets den Indern wohlbekannten Maurya König von Pâṭaliputra nicht zu denken.

2) Die Beschreibung des Landes und der Stadt sind stehende Gegenstände der Jainapoesie; siehe z. B. die Panegyrik Magadha's und Râjagriha's im Pariçishṭaparvan I, 7—21.

2. Pariccheda. Bh. wird nach Go.'s Tode Gaṇâdhipa (4). In Ujjayinî herrschte Candragupti (7), seine Gemahlin ist Candraçrî (9). Der König sieht einst 16 Traumbilder (19), deren Bedeutung von dem mittlerweile herbeigekommenen Bh. erklärt wird (29): 1) Kein König werde fürder die Gelübde ablegen; 2) die Kenntniss der 11 Aṅgas und der Pûrvas werde schwinden (pañcame kâle); 3) Schismen werden entstehen; 4) eine zwölfjährige Hungersnoth wird hereinbrechen; 5) die Götter werden nicht mehr auf die Erde kommen; 6) die Kshatriyas werden den Glauben nicht schützen; 7) die Menschen werden niedrigen Göttern anhängen; 8) die Religion wird Schaden leiden; 9) Im Geburtslande des Jinas wird seine Lehre schwinden und im Süden ihren Wohnsitz nehmen; 10) niedrige Leute werden die Stellung der Höheren einnehmen; 11) Niedrige werden die Herrschaft erlangen; 12) ungerechte Könige werden kommen; 13) die Gelübde werden nicht mehr gehalten werden; 14) die Könige werden gegen die Religion handeln und morden; 15) die Jainamönche werden den Königen nicht gehorchen; 16) die Wolken werden nicht mehr regnen (48). Darüber erschreckt wird der König Mönch und übergiebt das Reich seinem Sohne (54).

Bh. erkennt, dass eine zwölfjährige Hungersnoth ausbrechen werde, und beschliesst, mit seinem Gaṇa auszuwandern (66). Trotz der Bitten reicher Laien wandert er mit den Mönchen nach dem Karṇâṭa Lande, weil die Vorschriften für den Lebenswandel während der Hungersnoth nicht gehalten werden könnten (87). Dagegen lassen sich Râmalya, Sthûlabhadra und Sthûlâcârya mit ihrem Anhange bewegen zu bleiben.

3. Pariccheda. Bh. bleibt mit Candragupti in einer Höhle zurück, während der von ihm zu seinem Nachfolger ernannte Viçâkhacârya mit den übrigen Mönchen nach dem Coladeça weiterzieht (13). Bh. und Ca. fasten, da keine Laien in der Nähe sind. Ca. wird von Bh. in den Wald geschickt. Eine der Jainalehre ergebene Göttin versucht, ihn mit Lebensmitteln zu versehen, scheitert aber an Ca.'s Festhalten an den Vorschriften über das Almoseneinsammeln. Zuletzt zaubert sie eine Stadt hervor, wo Ca. das Essen annehmen kann. Er bedient Bh. bis zu dessen Tode (45).

In Avanti war unterdessen die Hungersnoth ausgebrochen. Von allen Seiten wird das Land von Bettlern, Vagabunden etc. überschwemmt. Die dadurch entstehende Unsicherheit nöthigt die Mönche auf Bitten der Laien zu Abweichungen von dem vorgeschriebenen Lebenswandel (76). Dazu gehört auch das Tragen eines Mantels und eines ardhaphalaka(?) auf dem Haupte(?) (86).

Als die Hungersnoth vorüber, verlässt Viçâkha den Apâcideça und gelangt zu der Höhle Bh.'s. Er will zuerst Candragupti nicht anerkennen, weil er glaubt, derselbe habe in dem menschenleeren Walde die Gelübde nicht halten können. Dann aber stellt sich die Unbescholtenheit Ca.'s heraus. Alsdann ziehen Alle nach Kanyakubja.

4. Parischeda. Die im Lande zurückgebliebenen Mönche werden von Viçâkha nicht anerkannt. Râmilya, Sthûlabhadra und Sthûlâcârya suchen ihre Anhänger zu beruhigen und zur Rückkehr zu der strengen Lebensweise zu bewegen. Aber vergeblich. Die aufsässigen jüngeren Mönche ermorden den ihnen lästigen Sthûlabhadra (18). Dieser wird ein Vyantara und nimmt Rache an seinen Mördern. Doch wird er von diesen zuletzt besänftigt und lässt von seinen Verfolgungen ab. Er wird als Kuladeva Paryupâsana bis heutzutage verehrt (29). Die abtrünnigen Mönche bilden eine neue Sekte, die der Ardhaphâlaka's, die ihre eigenen Sûtras macht (38).

In späterer Zeit herrschte in Ujjayinî ein König Candrakîrti, dessen Gemahlin war Candraçrî. Ihre Tochter Candralekhâ wurde von den Ardhaphâlakamönchen unterrichtet. Sie wird die Gemahlin Lokapâla's Königs von Valabhî, Sohn des Königs Prajâpâla mit der Prajâvatî (42). Sie lässt die Ardhaphâlaka-Mönche unter Jinacandra aus Kanyakubjâ nach Valabhî kommen (46). Der König zieht den Mönchen entgegen, kehrt aber, als er sie weder nackt noch bekleidet sah, entrüstet um (51). Die Königin schickt den Mönchen deshalb Kleider. Sie legen dieselben an und werden nun vom Könige empfangen und geehrt (53). So entstand die Çvetâmbara Sekte aus der der Ardhaphâlaka's, 136 Jahre nach dem Tode Vikrama's (55). Ihre heil. Schriften sind von Jinacandra verfasst[1]. Darin wird das Essen der Kevalin's, 2) die Erlösung der Frauen in diesem Leben, 3) die der nicht besitzlosen Mönche und 4) die Vertauschung des Fötus des Mahâvîra gelehrt (57).

ad 1) Mit der absoluten Glückseligkeit eines Kevalin verträgt sich nicht, dass er Nahrung zu sich nimmt. Letzteres setzt Hunger, dieser Sündhaftigkeit voraus. Hunger findet sich nur bei einem mit karman Behafteten, also nicht beim Jina. Hunger ist Lust zu essen und beruht auf Bethörung (moha), von der der Jina frei ist. Derselbe ist vîtarâga; andere Mönche werden nur uneigentlich so genannt (70). Die Çvetâmbara's sagen, dass die Ernährung nur zur Erhaltung des Körpers diene, und dass sie nach den verschiedenen Wesen verschieden sei. Wie kann aber ein Jina essen, da er das Tödten so vieler Wesen sieht? Oder isst er wie ein gewöhnlicher Mensch Reines oder Unreines? Wenn er ohne an der Sünde des Tödtens theilzunehmen, solche Nahrung geniesst, dann steht er noch unter den Laien. Nimmt er aber an jener theil, dann fällt seine Herrlichkeit vollends ins Wasser (81).

ad 2) Wenn auch ein Weib schwere Busse übt, erlangt sie doch nicht die Befreiung. Sie hat zwar mit dem Manne den (menschlichen) jîva gemein, aber mit den weiblichen Thieren das weibliche Geschlecht; hätte sie nun wegen der erstern Gemeinschaft

1) Die Çvetâmbara's versetzen in ungefähr dieselbe Zeit ihren Sthavira Candra, der den Candragaccha stiftete. Vergl. Klatt Extracts from the historical records of the Jainas Ind. Ant. XI.

Anspruch auf die Befreiung, so hätten es die weiblichen Thiere wegen der letzteren (85). Ihres Geschlechtes wegen steht sie eben niedriger (88). Giebt es denn Bilder weiblicher Tîrthakaras mit allen Merkmalen ihres Geschlechtes? Wenn es solche gäbe, wären sie ein Betrug (90). Das Weib erlangt keine anderen höheren Stufen der Vollkommenheit, wie viel weniger die der Allwissenheit (94).

ad 3) Wenn ein nicht besitzloser Mönch selig werden könnte, warum hätte denn Ṛishabha seiner Herrschaft und Allem entsagt? Die Gegner behaupten, dass Kleider etc. kein Besitz, sondern nöthige Ingredienzien zur Ausübung der Religion seien. Doch in den Kleidern halten sich Läuse etc. auf, die beim Gebrauche Schaden leiden könnten. Auch beim Betteln um die Kleidung werden unreine Leidenschaften erregt. Wenn die Gegner behaupten, dass sie wegen der in der Jetztzeit unmöglichen Durchführung des Jinakalpa den Sthavirakalpa angenommen hätten, so ist das unrichtig. Denn beiden Kalpa's ist die Nacktheit gemein, der Unterschied ist ein innerer. Kleidertragen und andere Genüsse kommen nur den Laien zu. Die Çvetâmbara Mönche sind nicht besser als letztere (122).

ad 4) 83 Tage nach der Befruchtung soll der Fötus des Mahâvîra aus dem Uterus der Divânandî, der Frau des Vṛishadatta[1]) in den der Frau des Siddhârtha durch Indra translocirt sein. Warum hat Indra die Translocation nicht gleich vorgenommen? Und wie konnte er den Fötus reinigen? Wie konnte letzterer reif werden, nachdem die Nabelschnur zerrissen war? (132).

Nṛikuladevî, die Tochter Lokapâla's mit Citralekhâ, welche ebenfalls den Çvetâmbara's ergeben war, heirathete Bhûpâla, König von Karahâṭa. Letzterer lässt auf Wunsch seiner Gattin die Çvetâmbara Mönche aus Valabhî kommen. Als er sie aber bekleidet sah, kehrt er entrüstet um. Deshalb bewog die Königin die Mönche, nackt zu gehen, worauf der König sie anerkennt. So entstand der Yâpanasaṅgha (152).

Die Çvetâmbara's theilen sich in viele Sekten. Im Jahre 1527 nach dem Tode Vikrama's entsteht das Luṅkâmata (156). Ein Çvetâmbara Namens Luṅka aus dem Prâgvâṭakula stürzt die Jinabilder. Auch diese Sekte theilt sich wieder in mehrere (160).

Preis der wahren Lehre und Schluss (175).

So weit die Nachrichten der Digambara's über die Entstehung der Çvetâmbara Sekte. Dieselben haben zwar genug des Legendenhaften, aber scheinen nicht so mährchenhaft zu sein, wie die Erzählung ihrer Gegner.

---

1) Bei den Çvetâmbara's lauten die beiden letzten Namen resp. Devânandâ und Ṛishabhadatta. Divânandî sieht wie eine absichtliche Verstümmelung des Namens aus, um denselben an divâkîrti Barbier, anklingen zu lassen.

Zunächst erscheint es glaubwürdig, dass die Spaltung der Kirche in sehr frühe Zeit hinanfreicht, weil sich nur so die gänzliche Verschiedenheit der Literaturen beider Sekten bei der sonst so grossen Uebereinstimmung ihrer Dogmen erklären lässt. Ebenso vereinigt sich leicht mit dem, was wir sonst wissen, dass die Digambara's nach dem Süden gewandert sind. Wahrscheinlich hat das auch im Winter mildere Klima des Südens das Nacktgehen der Mönche begünstigt, sei es, dass sich dort die alte Lebensweise erhalten, oder dass die Consequenz des Systems dort leichter durchgeführt und auf alle Mitglieder des Ordens ausgedehnt werden konnte.

Die Digambara Tradition bringt das erste Schisma in Zusammenhang mit Bhadrabâhu, den sie den letzten Çrutakevalin nennen; dessen Schüler Sthûlabhadra gilt ihnen schon als ein Abtrünniger, der sich nicht an der Auswanderung nach dem Süden betheiligte, nachher zwar zur Bekehrung rieth, aber doch, wenn auch erst nach diesem Leben, für die Partei der Ketzer gewonnen wurde. Da nun die Çvetâmbara's den Sthûlabhadra zum letzten Çrutakevalin machen, so könnte man glauben, dass die Digambara absichtlich die Tradition ihrer Gegner in ihrem Interesse verdreht hätten. Aber wie ich schon in meiner Ausgabe des Kalpasûtra (Introduction p. 11) nachgewiesen habe, hatte die Ansicht der Digambara's, dass Bhadrabâhu der letzte Çrutakevalin gewesen sei, auch bei den Çvetâmbara's Anhänger. Erklärt sich vielleicht so die eigenthümliche Bezeichnung der ersten Patriarchen als Çrutakevalin's, dass mit diesem Titel die vor der ersten Kirchentrennung lebenden Patriarchen belegt wurden? Wie dem auch immer sei, die Verketzerung des Sthûlabhadra bei den Digambara's scheint dafür zu sprechen, dass mit Bhadrabâhu die Einheit der Kirche aufhörte.

Die Erzählungen der Çvetâmbara's über Bhadrabâhu gewinnen nunmehr ein höheres Interesse. Obschon sie sehr von denen der Digambara's abweichen, haben sie doch mit denselben einige bedeutsame Züge gemein. Im Pariçishṭaparvan IX wird folgendes berichtet: (cf. Ind. Stud. XVI p. 214 note).

itaç ca tasmin dushkâle karâle kâlarâtrivat |
nirvâhārthaṃ sâdhusaṅghas tîraṃ nîranidher yayau. ‖ 55 ‖
aguṇyamânaṃ tu tadâ sâdhûnâṃ vismṛitaṃ çrutam; |
anabhyasanato naçyaty adhîtaṃ dhîmatâm api. ‖ 56 ‖
saṅgho 'tha Pâṭaliputre dushkâlânte 'khilo 'milat; |
yad aṅgâdhyayanoddeçâdy âsîd yasya tad adade. ‖ 57 ‖
tataç caî 'kâdaçâ 'ṅgâni çrîsaṅgho 'melayat tadâ, |
Dṛishṭivâdanimittaṃ ca tasthau kiṃcid vicintayan. ‖ 58 ‖
Nepâladeçamârgastham Bhadrabâhuṃ ca pûrviṇam |
jñâtvâ saṅghaḥ samâhvâtuṃ tataḥ praishît munidvayam. ‖ 59 ‖

Mit der hier nur so kurz angedeuteten „bösen Zeit“ ist offenbar dasselbe gemeint, was bei den Digambara's die zwölfjährige Hungersnoth ist. Vermuthlich wird auf die unruhigen Kriegszeiten

angespielt, welche den Sturz der Nanda's und die Besitzergreifung der Herrschaft durch Candragupta begleiteten. Denn letzterer ist nach den Jainas mit Bh. († 170 AV) ungefähr gleichzeitig, da er 155 AV. den Thron bestiegen haben soll. Der Zug des Sangha nach dem Meeresufer erklärt sich nach der anderen Tradition als die Auswanderung nach dem Süden (Coladeça, Apâcideça). Der Verfall der Lehre (v. 56) veranlasste ein Concil zu Pâṭaliputra, auf welchem die Anga's gesammelt wurden. Von der Entstehung einer Sekte wie der der Digambara's wird zwar nichts gesagt, aber der Verfall der Lehre und das Concil sind schon wichtige Anhaltspunkte für die Annahme, dass damals die Kirchentrennung eintrat. Verdächtig ist ferner, dass Bh. dem Concile fern bleibt und sich desswegen selbst dem Banne aussetzt. Auch dass er in Nepal schwierige Busse übte, erinnert an sein Leben in der Höhle, wovon die Digambara's erzählen. Endlich ist auch in der Çv. Erzählung das Verhältniss Bhadrabâhu's zu Sthûlabhadra ein eigenthümliches; denn obschon er ihm die Kenntniss der 14 Pûrva überliefert, verbietet er ihm doch, seinerseits mehr als die ersten 10 Pûrva zu verkündigen. Jedenfalls deutet dies auf eine Spannung zwischen Lehrer und Schüler.

Ueberblicken wir alles, was in beiden Ueberlieferungen durch die gemeinschaftlichen Züge wie ein historischer Kern durchschimmert, so scheint folgende Hypothese nicht allzu gewagt. Im zweiten Jahrhundert nach dem Nirvâṇa war Magadha der Schauplatz wiederholter Kämpfe, aus denen es als der Kern eines grossen Reiches hervorging. Die kleinen Fürstenthümer auf beiden Ufern des Ganges waren zu einer Herrschaft zusammengeschweisst worden, und durch die Eroberung weiter Reiche war das Kaiserreich der Nanda's und Maurya's entstanden. Die kriegerischen Zeitläufte waren für die Reinheit der in Magadha entstandenen, dort und in den Nachbarländern namentlich ausgebreiteten Religionen des Buddha und des Jina gefährlich. Daher ist es erklärlich, dass ein Theil der Anhänger des letzteren nach friedlicheren Ländern auswanderte. Dies geschah als Bhadrabâhu Oberhaupt der Kirche war. Auf der Wanderschaft und in der Ferne, unter neuen Verhältnissen und fremder Bevölkerung mochten sich allmählich Aenderungen in der Lebensweise der Mönche einstellen, namentlich mochte das überlieferte Wort des Herrn allmählich verloren gehen und die ursprünglichen umfangreichen Offenbarungen durch compendiösere Werke ersetzt werden. Eine plötzliche Spaltung scheint nicht eingetreten zu sein, sondern erst später, als nach hergestellter Ruhe Mönche aus dem Süden in die Heimath zurückkehrten, wurde man sich des Unterschiedes bewusst. Bhadrabâhu scheint der religiösen Entwickelung der auswandernden Mönche die Richtung auf strengere Askese gegeben zu haben. Denn beide Ueberlieferungen zeigen ihn uns als ernsten Büsser: das Eremitenleben, welches er nach den Digambara's in der Höhle führte, widerspricht sogar dem Geiste

des Bettelmönchordens; denn dabei wäre eine Ernährung durch Betteln unmöglich. So denke ich mir, dass begünstigt durch das heissere Klima des Südens die dort weilenden Mönche zum Gebote des Aufgebens der Kleidung gelangten.

Was nun die Digambara Tradition von der Entstehung der Ardhaphâlaka Sekte erzählt, muss, da die Çvetâmbara's nichts Entsprechendes berichten, zunächst mit Vorsicht aufgenommen werden. Oder sollte man damit in Verbindung bringen, dass die Çvetâmbara's nach ihren eigenen Aussagen den Jinakalpa aufgegeben haben? Schwierigkeit macht der Name der Sekte selbst, da sich in unseren Wörterbüchern *phâlaka* in einer irgendwie entsprechenden Bedeutung nicht findet. Es scheinen damit Lumpen, zerfetztes Zeug gemeint gewesen zu sein, da *phâlaka* wohl eine falsche Sanskṛitisirung eines Prakṛit *phâlaya* von den Stamme *phâla* Sanskṛit *sphâṭayâmi* zerreissen ist.

Erst aus der Ardhaphâlaka Sekte soll sich die der Çvetâmbara's entwickelt haben. Der Schauplatz ist Valabhi, das bekanntlich eines der Centren des Jainismus gewesen ist. Aber die Namen der Könige Prajâpâla von Ujjayini und Lokapâla von Valabhi sind offenbare Fiktionen; dasselbe gilt von der Erzählung, deren Motiv nachher bei Lokapâla's Schwiegersohn Bhûpâla von Karahâṭa nur umgekehrt wiederkehrt. In beiden Fällen soll die Neigung des Königs die Mönche zu Aenderungen in ihrer Lebensweise geführt haben; im ersteren Falle zur Anlegung von Kleidern, wodurch die Çvetâmbara Sekte entstand, im letzteren zur Ablegung derselben unter Beibehaltung der sonstigen Lebensweise und der Dogmen der Çvetâmbara's, was die Entstehung der Yâpana Sekte veranlasste. Die Anhänger der letzteren waren also scheinbare Digambara's.

Wenden wir uns nun zu den Angaben über die Entstehung der eigentlichen Çvetâmbara Sekte, so ist zunächst das Datum 136 nach Vikrama zu beachten. Dasselbe würde mit dem Jahre 1 der Çâlivâhana Aera zusammenfallen. Das ist sehr auffällig und wird es noch mehr, wenn man die Angabe der Çvetâmbara's in Betracht zieht, dass die Digambara's sich 609 der Vikrama Aera von der Mutterkirche losgelöst haben sollen. Dies Datum kann nämlich so nicht richtig sein. Denn da Çivabhûti als der 17. und Çaṇḍilya[1], der identisch oder wenigstens gleichzeitig mit dem Devarddhigaṇin gewesen zu sein scheint, als der 32. in der Reihe der Kirchenhäupter aufgeführt wird, 980 oder 993 nach Mahâvira gelebt haben soll, so musste Çivabhûti etwa im fünften oder sechsten Jhd. nach Mahâvira das höchste Lehramt verwaltet haben. Nun ist aber

---

1) Die Prosa Sthavirâvali des Kalpasûtra hat Saṃḍilla, während die in Versen an der entsprechenden Stelle Devâḍḍhi-khamâsamaṇa hat. Im Kalpadruma wird Skandilâcârya als derjenige genannt, welcher in Mathurâ 993 AV. den Siddhânta aufschreiben liess, was Devarddhi 13 Jahre früher in Valabhi gethan haben soll. Meine Ausgabe des Kalpasûtra p. 117.

saṃ. 609 gleich 1079 A. V.; Çivabhûti wäre danach also später als Devarddhigaṇin. Das Datum saṃ. 609 ist also entweder gänzlich falsch und aus der Luft gegriffen, oder die Çvetâmbara's haben die Vikrama mit der Vîra Aera verwechselt, wie mir äusserst wahrscheinlich ist. Dann wäre also die angebliche Entstehung der Digambara Sekte in das Jahr 609 A. V., 139 Vikrama oder 4 Çaka zu setzen. Das Nahebeieinanderliegen der beiden Daten für die Entstehung der Çvetâmbara Sekte, Çaka 1, und die der Digambara Sekte, Çaka 4, springt somit in die Augen. Sollen wir nun daraus schliessen, dass die definitive Spaltung der Kirche sich in dieser Zeit vollzogen hat, oder dass man dies Ereigniss ohne weitere thatsächliche Veranlassung in den Anfang der üblichen Zeitrechnung verlegt habe? Letzteres würde gewiss sein, wenn die Angaben beider Sekten auf das Jahr Çaka 0 hinwiesen; die damit und untereinander bestehende Differenz der Daten macht die Vermuthung wiederum ungewiss. Trotzdem bleibt ein Verdacht übrig, der uns warnt, die Daten als positiv oder historisch anzunehmen. Jedenfalls steht nach dem Angeführten fest, dass die Entstehung des jetzigen Verhältnisses der beiden Sekten zu einander, resp. des historisch bekannten Zustandes der Kirche von den Jaina's selbst in eine sehr frühe Zeit verlegt wurde.

Ueberblicken wir unsere Untersuchung, so ergeben sich uns folgende mehr oder weniger sichere Resultate.

1) Unter Bhadrabâhu (c. 350 v. Chr.) wanderte ein Theil der Jaina Mönche nach dem Süden aus. Sie befolgten strengere asketische Regeln als die in der Heimath zurückgebliebenen Brüder.

2) Die Verschiedenheit des Wandels und der Lehre zwischen der südlichen und nördlichen Kirche, obgleich schon frühe bemerkt, bildete sich erst einige Jahrhunderte später, etwa gegen Anfang unserer Zeitrechnung, zu dem jetzigen Gegensatz zwischen Digambara's und Çvetâmbara's aus.

3) Beide Sekten sind nicht als reine Vertreter des ursprünglichen Jaina Mönchthums anzusehen, sondern beide haben den ursprünglichen Zustand einseitig weiter gebildet.

Zum Schlusse noch eine Bemerkung von weiterer Tragweite. Die Unterscheidungslehre der beiden Sekten betrifft, wie aus den in dem Kupakshakauçikâditya und dem Bhadrabâhucarita von beiden Seiten in wesentlich gleicher Weise angegebenen Differenzpunkten hervorgeht, nur untergeordnete Fragen der Lehre. Der Hauptunterschied beruht in dem Wandel. Die so grosse Uebereinstimmung in der Lehre kann nicht durch gegenseitige Ausgleichung erklärt werden. Denn zwei einander verketzernde Sekten werden nicht Neuerungen in der Lehre von einander entlehnen, sondern jede wird eine auftretende Abweichung von der alten Lehre der andern Sekte als eine neue Ketzerei anrechnen. Auch ist zu beachten, dass der Hort des Digambarathums Südindien, der des Çvetâmbarathums Nord- und Westindien war; dies hätte wohl die separatistische

Ausbildung der Lehre bei den beiden, um verschiedene räumlich weitgetrennte Mittelpunkte gruppirten Sekten veranlassen können. Aber nichts derart ist eingetreten: im Gegentheil: beide Sekten bedienen sich sogar einiger Compendien gemeinschaftlich, obgleich recht wohl bekannt ist, zu welcher Sekte die Autoren gehörten. Da nun, wie wir gesehen haben, die Trennung der beiden Sekten in ziemlich frühe Zeit verlegt werden muss, so muss angenommen werden, dass seit jener Zeit, etwa dem Beginne unserer Zeitrechnung keine wesentliche Aenderung in der Lehre eingetreten ist. Ja ich möchte noch weiter gehen und behaupten, dass sich seit Bhadrabâhu wenig in der Lehre verändert hat, da die Çvetâmbara's ihn als Autor vieler Werke, Niryukti's etc., anführen, und er bei den Digambara's in hohem Ansehen steht. Ich spreche diese meine Ansicht hauptsächlich denen gegenüber aus, welche unter Berufung darauf, dass die heil. Schriften der Çvetâmbara's erst tausend Jahre nach Mahavira niedergeschrieben worden sind [1]), die uns bekannte Lehre der Jainas als ein spätes Product betrachten wollen. Im Gegentheil scheint die Jainalehre während ihres mehr als zweitausendjährigen Bestehens nur geringe Aenderungen erlitten zu haben. Das folgt auch daraus, dass die uns bekannten Jaina Irrlehren meistens nur untergeordnete Punkte der Lehre betreffen. Der Grund für die Conservirung der alten Lehre scheint mir der zu sein, dass ihre Ideen und Termini mit denen der späteren Philosophie incommensurabel waren, also von letzterer nicht beeinflusst werden konnten. Sie waren gewissermassen versteinert und wurden in dem Zustande von Generation zu Generation unverändert überliefert. Die Philosophie der Jainas ist wie eine todte Sprache: sie wird gelernt und gebraucht, aber sie kann sich nicht weiter entwickeln.

Ich gehe nun dazu über, den Text des Bhadrabâhucarita nach Handschriften des Deccan College mitzutheilen.

A. eine gutgeschriebene Handschrift aus dem Samvatjahre zwei 1616 Bhâhrapada, badi 11, Sonntag. No. 647; 40 Blätter von 8 Zeilen auf jeder Seite.

B. fehlerhaft und schlecht geschrieben, sam. 1687 Paushya badi 8. No. 648; 32 Blätter mit 13 Zeilen auf der Seite. Auf den Rändern beider Mss. namentlich von A finden sich Erklärungen schwieriger Wörter und Stellen.

Beide Mss. gehen auf einen codex archetypus zurück (cf. I, 71. II, 87. III, 100. IV, 1), jedoch sind sie nicht direkte Abschriften daraus (cf. IV, 18).

Ich habe die zahlreichen Schreibfehler namentlich von B nicht notirt. Meistens lag die Verbesserung auf der Hand oder wurde das Richtige von dem anderen Ms. supplirt. Was von Bedeutung schien, findet man am Ende angegeben.

1) Siehe übrigens meine abweichende Auslegung dieser Ueberlieferung in der Einleitung zum Kalpasûtra p. 15 fg.

Bhadrabâhucarita des Ratnanandin.

sadbodhabhânunâ bhittvâ janânâm ântaraṃ tamaḥ |
yaḥ sanmatitvam âpannaḥ, sanmatiḥ sanmatiṃ kriyât. ‖ 1 ‖
vṛisha-bhaṃ Vṛishabhaṃ vande vṛishabhâṅkaṃ vṛishârcitam |
vṛishatîrthapraṇetâram bhettâraṃ karmavidvishâm. ‖ 2 ‖
parameshṭhipadâptânâm parameshṭhipadâptaye |
parameshṭhipadau vande satyaṃ ca parameshṭhinâm. ‖ 3 ‖
ârhatî bhâratî pûjyâ lokâlokapradîpikâ |
rajo vidhûya no nityaṃ tanotu vimalâm matim! ‖ 4 ‖
sveshṭârthasiddhikâraṇâç caraṇâḥ santu gauravâḥ |
gauravâptâḥ sucaraṇais taraṇair me bhavâmbudheḥ! ‖ 5 ‖
çaktyâ hîno 'pi vakshye 'haṃ gurubhaktyâ praṇoditaḥ |
çrîBhadrabâhucaritaṃ, yathâ jñâtaṃ gurûktitaḥ, ‖ 6 ‖
yac chrutam mugdhabuddhînâm mithyâmohamahâtamaḥ |
dhunute, tanute çuddhajainamârge 'malâm matim. ‖ 7 ‖
athâ 'tra Bhârate varshe vishaye Magadhâbhidhe |
puraṃ Râjagṛiham bhâti Purandarapuropamam. ‖ 8 ‖
natâçeshanṛipaçreṇiḥ Çreṇikaḥ çreyasâṃ nidhiḥ |
bhâvukaḥ pâlakas, tasya Celanî mahishî 'çitâ. ‖ 9 ‖
ekadâ 'sau viçâṃ nâtho viditvâ vanapâlataḥ |
Vipulâdrau Mahâvîrasamavasṛitim âgatâm ‖ 10 ‖
parânandathum âpanno 'caladdevaṃ vivandishuḥ |
tauryatrikavarârâvabadhirîkṛitadiṅmukhaḥ. ‖ 11 ‖
nirîkshya surasaṃsevyaṃ kevalojjvalarocisham |
nutvâ natvâ samabhyarcya tasthivân narasaṃsidi. ‖ 12 ‖
dvidhâdharmaṃ jinodgîtam açrâvît praçrayânvitaḥ, |
praṇipatya tato 'prâkshît karau mukulayan nṛipaḥ: ‖ 13 ‖
devâ 'tra dushame kâle kevalaçrutabodhakâḥ |
kiyanto 'gre bhavishyanti, kiṃ kiṃ câ 'to bhavishyati? ‖ 14 ‖
çrutvâ tadîyaṃ vyâhâraṃ vyâjahâra girâm patiḥ |
gambhîraghananirghoshair modayan bhavyakekinaḥ: ‖ 15 ‖
mayi muktim ite, râjan, Gautamâkhyaḥ Sudharmavâk |
Jambûnâmâ bhavishyanti trayo 'mî kevalekshaṇâḥ; ‖ 16 ‖
viçvaçrutavido Vishṇu-Nandimitr'-Âparâjitâḥ |
turyo Govardhano bhadro Bhadrabâhus tadâ 'ntimaḥ: ‖ 17 ‖
çrutakevalinâmânaḥ pañcai 'te 'tra maharshayaḥ, |
bodho dharmo dhanaṃ saukhyaṃ kalau hînatvam eshyati. ‖ 18 ‖
Bhadrabâhubhavaṃ vṛittaṃ Çreṇika 'to niçamyatâm, |
yacchrute 'nyamatotpattir budhyate mugdhamânasaiḥ. ‖ 19 ‖
Çreṇikena yathâ 'çrâvi çrîVîramukhanirgatam, |
tathâ 'ham adhunâ vacmi samâsena gurûktitaḥ. ‖ 20 ‖
Jambûdvîpo 'tha vikhyâta âdyo 'nâdir apî 'ritaḥ |
kulabhûdharasaṃsevyo nṛipo vâ vipulaçriyâ. ‖ 21 ‖

tadîyabhâlavad bhâti Bhâratam kshetram uttamam, |
tamâlapattravat tasya deço 'bhût Paundravardhanah; ‖ 22 ‖
dhanadhânyajanâkîrnâ gomaṇḍalavimaṇḍitâḥ |
grâmâ yatra vrajâyante m a h i s h î kulasaṃkulâḥ; ‖ 23 ‖
phaladâ vihitacchâyâḥ saṃçritânâṃ prithuçriyaḥ |
çrâddhâyante nagâ yatra k a h a m â d h â r â s u d a r ç a n â ḥ; ‖ 24 ‖
nadîmâtṛikasaddevamâtṛikakshetramaṇḍitâ |
cintâmaṇiyate yatra sveshṭasasyapradâ mahî; ‖ 25 ‖
sarasyo yatra râjante sâlivârijalocanaiḥ |
puṃsâm pramodakâriṇyo dvijarâjîvirâjitâḥ ‖ 26 ‖
prasannâ darçanîyâṅgâ dharâvadhvâ mukhaçriyaḥ |
yadîyâṃ susamâṃ drashṭuṃ kutukâd vâ vijṛimbhitâḥ; ‖ 27 ‖ yugmam ‖
prasûtigehe 'rishṭâkhya, jambuke vañcakadhvaniḥ, |
bandho gaje, chade chedo, yatra bhaṅgas taraṅgake, ‖ 28 ‖
câpalyaṃ tu kapau, naktaṃ koke çoko, mado dvipe, |
kauṭilyaṃ strîbhruvor yasmât, tato 'sau nirupadravaḥ. ‖ 29 ‖ yugmam ‖
tatra Koṭṭapuraṃ ramyaṃ dyotate nâkakhaṇḍavat |
agâdhottuṅgasaddâlaiḥ khâtikaçâlagopuraiḥ, ‖ 30 ‖
prottuṅgaçikharâ yatrâ 'babhuḥ prâsâdapaṅktayaḥ |
kalaṅkaṃ vâ vidhor loptuṃ ketuhastaiḥ samudyatâḥ. ‖ 31 ‖
nânânekamahânarghyamaṇimâṇikyamaṇḍitâḥ |
kanatkanakakumbhoruprasaratkiraṇotkaraiḥ ‖ 32 ‖
vicitrasicayollocaçriyam cakrur nabhoṅgaṇe |
viçadâḥ puṇyapiṇḍâbhâ bhavyasevyâ jinâlayâḥ; ‖ 33 ‖ yugmam ‖
yatratyâs tyâgino lokâḥ sadayâ api nirdayam |
durâdhiṃ Dhanadasyâ 'pi samakârshur nirantaram, ‖ 34 ‖
vittaṃ yeshâṃ jinejyâdau, cittaṃ yeshâṃ vṛishe 'rhataḥ, |
nutir yeshâṃ guṇishv eva, natir yeshâṃ jinakrame, |
tatratyâs te 'khilâ lokâ rejire dharmavartanât. ‖ 36 ‖
tatra babhâyate bhûpaḥ khyâtaḥ Padmadharâbhidhaḥ |
karadîkṛitaniḥçeshabhûpâlo nijatejasâ, ‖ 37 ‖
svaprajâvat prajâlokî çaktitrayavirâjitaḥ |
jitântarârishaḍvargo yaḥ sanmârge samudyamî. ‖ 38 ‖
babhûva tanmahâdevî Padmaçrîḥ Çrîr ivâ 'parâ; |
purodhâ Nâgaçarmâhva âsît tasya mahîkshitaḥ, ‖ 39 ‖
vivekî viçadasvânto vedavidyâviçâradaḥ, |
na candro dvijarâjo 'pi na ca 'pi garuḍo yakaḥ. ‖ 40 ‖
satîmatallikâ nâmnâ Somaçrîs tatpriyâ 'bhavat |
candrânanâ viçâlâkshî rûpâpâstasurâṅganâ. ‖ 41 ‖
bhânor vibhe 'va, candrasya candrike 'va, dayâ yateḥ, |
çikhâ dîpasya vâ 'saktâ tasyâ 'sît sâ sulakshaṇâ. ‖ 42 ‖
kâmaṃ ramramyamâṇo 'sau kântayâ kântayâ samam |
anînayat sukhaṃ kâlam prîtyâ Ratyâ yathâ Smaraḥ. ‖ 43 ‖
puṇyât prâsûta sâ tanvî puṇyalakshaṇalakshitam |
tanûjaṃ smarasaṃkâçaṃ, subodhaṃ vâ sati matiḥ. ‖ 44 ‖
subhe çubhagrahe lagne çubhe tâtas tadâ mudâ |
vittaṃ viçrâṇayâmâsa yâcakebhyo yathepsitam. ‖ 45 ‖

kâminîkalagânonṛityadundubhivâdanaiḥ |
tasya janmotsavaṃ cakre ketumâlâvalambanaiḥ. ‖ 46 ‖
tajjanmato janâ sarve supramodam prapedire, |
sûryodayâd ivâ 'bjâni, cakorâ vâ vidhûdayât. ‖ 47 ‖
bhadraṃkaro bhadramûrtir bâlo 'sau bhadramânasaḥ |
Bhadrabâhur iti khyâtim prâptavân bandhuvargataḥ. ‖ 48 ‖
so 'rbhakaḥ sundarâkâro lâlito lalanâjanaiḥ |
kadâcin na sthito mahyâṃ, karât karatale caran. ‖ 49 ‖
dine dine tadâ bâlo vavṛidhe sadguṇaiḥ samam |
kalânidhiḥ kalâbhir vâ jagadânandadâyakaḥ. ‖ 50 ‖
saubhâgyadhairyagâmbhîryarûparañjitabhûtalaḥ |
kramât kumâratâm prâpya reje 'marakumâravat. ‖ 51 ‖
Bhadrabâhukumâro 'sau savayobhir amâ mudâ |
kalâvijñânapârtyo ramamâṇo 'vatishṭhate. ‖ 52 ‖
ekadâ divyatâ tena kumârair bahubhiḥ samam |
divyaKoṭṭapurasya 'nte svecchayâ vaṭṭakair alam ‖ 53 ‖
ekaikopari vinyastâ vaṭṭakâs tu trayodaça; |
svakauçalyâd drutaṃ teshu nipapâta caturdaçaḥ. ‖ 54 ‖
tadâ 'gaṇyaguṇaiḥ pûrṇo Govardhanagaṇâdhipaḥ |
maṇḍito munimaṇḍalyâ vidhus târâgaṇair iva ‖ 55 ‖
vimalîkṛitaviçvâçaḥ sadbodhendukarotkaraiḥ |
prollasatpṛithucâritracañcaccâruvibhûshaṇaḥ ‖ 56 ‖
cikîrshur Nemitîrtheçayâtrâṃ Raivatakâcale |
viharan kvâ 'pi pûtâtmâ Koṭṭapuram avâpa saḥ. ‖ 57 ‖
tatpurâbhyarṇam âyâtaṃ vîkshya digvâsasâṃ vrajam |
apipalan kumârâs te krîḍantas trastacetasaḥ. ‖ 58 ‖
teshâm madhye sudhîr eko Bhadrabâhukumârakaḥ |
tasthivâṃs tatra çuddhâtmâ vivekî hṛishṭamânasaḥ. ‖ 59 ‖
taṃ kumâraṃ vilokyâ 'sau Govardhanagaṇâdhipaḥ |
upary upari kurvâṇaṃ vaṭṭakâṃs tâṃç caturdaça ‖ 60 ‖
svasvânte cintayâmâsa nimittajñaḥ çrutântagaḥ: |
ity uktaṃ Vîradevena purâ kevalacakshushâ: ‖ 61 ‖
mahâtapâ mahâtejâ bodhâmbhonidhipâragaḥ |
bhavyâmbhoruhacaṇḍâṃçur Bhadrabâhur bhavishyati. ‖ 62 ‖
nimittair lakshaṇaiḥ so 'yaṃ samutpanno 'vabudhyate, |
iti niçcitya yogîndraḥ kumâraṃ taṃ vaco 'vadat ‖ 63 ‖
dantâlicandrikâdyotapradyotitadigantaraḥ: |
bho kumâra mahâbhâga, kiṃnâmâ kiṃkulas tvakam, ‖ 64 ‖
kimputro? vada vâkyam mâm! niçamye 'ti vaco varam |
nâmaṃ nâmaṃ guroḥ pâdau provâca praçrayânvitaḥ: ‖ 65 ‖
Bhadrabâhur ahaṃ nâmnâ, bhagavan, dvijavaṃçajaḥ, |
Somaçrîyâṃ samudbhûtaḥ Somaçarmapurodhasaḥ. ‖ 66 ‖
jagâda taṃ tato yogî, mahâbhâga, nidarçaya |
tâvakînaṃ niçântam me! çrutvâ 'sau hṛishṭamânasaḥ ‖ 67 ‖
anînayan nijaṃ gehaṃ vinayânatamastakaḥ. |
tadîyau pitarau vîkshyâ 'gacchantaṃ tam mahâmunim ‖ 68 ‖
praphullavadanau kshipram mudâ samudatishṭhatâm. |

vidhâya vinatim bhaktyâ prâdâyi varavishṭaram. ‖ 69 ‖
upâviçan munis tatro 'dayâdrau vâ divâkaraḥ. |
sajâniḥ Somaçarmâ 'to vyâcashṭe vihitâñjaliḥ: ‖ 70 ‖
sanâtho, nâtha, jâto 'haṃ tvatpâdâmbhojavîkshaṇât, |
mâmakaṃ samabhûd adya pûtaṃ gehaṃ tvadâgate: ‖ 71 ‖
vibho mayi kṛipâṃ kṛitvâ kṛityaṃ kiṃcin nirûpyatâm! |
vyâjahâra tato yogî girâ praspashṭam ishṭayâ: ‖ 72 ‖
bhavadîyâtmajo, bhadra, Bhadrabâhusamâhvayaḥ |
bhavitâ 'yam mahâbhâgyo viçvavidyâviçâradaḥ. ‖ 73 ‖
tato me dîyatâm esho 'dhyâpanâya mahâdarât, |
çâstrâṇi sakalâny enam pâṭhayâmi yathâ 'cirât. ‖ 74 ‖
guruvyâhâram âkarṇya babhâṇa sapriyo dvijaḥ |
mahânandathum âpanno mukulîkṛitya satkarau: ‖ 75 ‖
yaushmâko 'yaṃ suto, deva: kim atra paripṛicchyate? |
pâṭhayantu kṛipâṃ kṛitvâ çâstrâṇy enam anekaçaḥ! ‖ 76 ‖
iti tadvâkyato nîtvâ kumâraṃ sthânam âtmanaḥ |
çabdasâhityatarkâdiçâstrâṇy adhyâpayad bhṛiçam. ‖ 77 ‖
gurûpadeçât so 'jñâsît chhâstrâṇi sûkshmadhîr api; |
sûkshmekshaṇo 'pi kiṃ dîpaṃ vinâ vastu vilokate? ‖ 78 ‖
sadbuddhinâvam âruhya gurunâvikanoditâm |
vinayânilayogât sa çâstrâbdheḥ pâram âptavân. ‖ 79 ‖
tato vijñâpayâmâsa praphullânanantrajaḥ |
kuḍmalîkṛitahastâbjo garîyâṃsaṃ guṇair gurum: ‖ 80 ‖
prabho, prabhuprasâdena vidyâ labdhâ mayâ 'malâ; |
janmadebhyo 'pi pitṛibhyo bhṛiçaṃ tvam upakârakaḥ. ‖ 81 ‖
pitaraḥ prâṇibhir labhyâ nûnaṃ janmani janmani; |
abhîshṭaphaladâ 'bhyarcyâ sadvidyâ durlabhâ janaiḥ. ‖ 82 ‖
âjñâpayati ced devas, tarhi yâmi nijâlayam. |
nigadye 'ti guror âjñâm âdâya sa kṛitajñakaḥ ‖ 83 ‖
nâmaṃ nâmaṃ gaṇâdhîçapadâmbujayugam mudâ — |
hitopadeshṭâ mâte 'va bâlasya nityaço guruḥ — ‖ 84 ‖
ityâdi tadguṇâṃç citte kurvan samyaktvabhûshaṇaḥ |
âjagâma nijâgâraṃ: santo hi guṇarâgiṇaḥ. ‖ 85 ‖
rûpayauvanasaṃpannaṃ hṛidyavidyâvibhâsuram |
pitarau svâtmajaṃ vîkshya paramâṃ mudam âpatuḥ. ‖ 86 ‖
nâ "nandayati kiṃ hema mudrikâjaṭito maṇiḥ? |
pitarau taṃ parishvajya dorbhyâṃ saṃprîtacetasau ‖ 87 ‖
kshemâdikaṃ mithaḥ pṛishṭvâ, tasthivân sa svasadmani |
vidyâvinodair bandhûnâm ânandaṃ janayan bhṛiçam. ‖ 88 ‖
tatrâ 'sâv anyadâ Padmadharabhûpatisaṃsadam |
cikîrshur jinadharmasyo 'ddyotaṃ loke samâsadat ‖ 89 ‖
akharvagarvatuṅgâdriçṛiṅgârûḍhair mahoddhataiḥ |
paṇḍitair maṇḍitâṃ ramyâṃ vâdavidyâviçâradaiḥ ‖ 90 ‖
svagallajhallarîjṛimbhanninâdena nijecchayâ |
nartayadbhir mahâvidyânaṭîm ururasânvitâm. ‖ 91 ‖
Bhadrabâhur mahâbhaṭṭaṃ dṛishṭvâ "yâtaṃ viçâm patiḥ |
purodhasaḥ sutaṃ jñâtvâ viçvavidyâvicakshaṇam ‖ 92 ‖

bahu sammānayāmāsa manojñair āsanādibhiḥ: |
dattvā "çīrvacanaṃ so 'pi madhyesabham upāviçat. ‖ 93 ‖
kurvaṃs tatra mahāvādaṃ samaṃ viprair madoddhataiḥ |
syādvādakaravālena sakalāṃs tān ajījayat. ‖ 94 ‖
vidhūya vādināṃ tejo nijam āviçcakāra saḥ. |
mahodayo viçuddhātmā candrādīnāṃ yathā raviḥ. ‖ 95 ‖
pratibodhya mahīpādīṃs tatra jainaprabhāvanām |
akārshīn nitarāṃ dhīmān ātmavidyāprabhāvataḥ. ‖ 96 ‖
gṛihītajinamārgeṇa bhūbhujā tushṭacetasā |
prattam bahu dhanaṃ tasmai kshaumābharaṇapūrvakam. ‖ 97 ‖
tataḥ svāvāsam āpā 'sau. ne "dṛig vāgmī kavir bhuvi |
vādī ca gamakaḥ ko 'pi vijñānī vinayī paraḥ: ‖ 98 ‖
itthaṃ saṃvarṇitaḥ khyātim parām āpa budhottamaiḥ. |
ekadā pitarau proce praçrayāt sadgirā sudhīḥ: ‖ 99 ‖
bhavabhramaṇabhīto 'haṃ saṃjighṛikshus tapo 'dhunā, |
ājñāpayanti cet prītyā, tarhi gṛihṇāmi çarmaṇe. ‖ 100 ‖
bhāshitam bhāshitaṃ tābhyāṃ çrutvai 'tad duḥkhadaṃ tujaḥ: |
putre 'daṃ te vaco vaktuṃ na yuktaṃ nishṭhuraṃ kaṭu. ‖ 101 ‖
kutra, putra, vapus te 'daḥ kadalīgarbhavan mṛidu, |
kvā 'yaṃ vratagraho 'sahyo mahatām api durdharaḥ? ‖ 102 ‖
bhunkshvā 'dhunā sukham bālye pañcendriyasamudbhavam! |
grahaṇīyaṃ tataḥ, sūno, vārdhikye vimalaṃ tapaḥ. ‖ 103 ‖
vacas tadīyam ākarṇyā 'bravīt tātaṃ sadāçayaḥ: |
vratahīnaṃ vṛithā, tāta, nāryaṃ nirgandhapushpavat. ‖ 104 ‖
ekato grasate mṛityur, ekato grasate jarā |
mohināṃ dehināṃ dehaṃ; kā "çā tatra mahātmanām? ‖ 105 ‖
vārdhikye 'pi punaḥ prāpte jarājarjaritāñgake, |
tāta, tṛishṇāspade tatra kva tapaḥ, kva japo, vratam? ‖ 106 ‖
bhogās tu bhogibhogābhā duḥkhadās tāpakārakāḥ |
āpātamadhurākārā vipāke 'tīva duḥkhadāḥ. ‖ 107 ‖
saṃsārasāgare 'sāre kugatikshārajīvane |
yātanānakrasaṃkīrṇe taraṇyaṃ dharmam añginām. ‖ 108 ‖
momuhīti mūḍha mūḍho, na cai 'teshu vicakshaṇaḥ; |
tato 'hakaṃ grahīshyāmi saṃyamaṃ çivasādhanam. ‖ 109 ‖
ityādivividhair vākyair bhadro 'sau samabūbudhat |
pitrādīn nikhilān bandhūn mahāmohanibandhanāt. ‖ 110 ‖
tato nideçatas teshāṃ nirvedahitamānasaḥ |
ayāsīt saṃyamaṃ lipsur Govardhanagaṇāgriṇam. ‖ 111 ‖
praṇamya praçrayāt proce sudhīs taṃ vihitāñjaliḥ: |
dehi, deva, 'malāṃ dīkshāṃ karmamarmanivarhaṇīm! ‖ 112 ‖
tadvākyākarṇanād yogī babhāshe bhāshitaṃ varam: |
vidhehi, vatsa, sāphalyaṃ saṃyamenā "tmajanmanaḥ! ‖ 113 ‖
guror anugrahāt so 'pi prāvrājīt parayā mudā |
hitvā sañgaṃ dvidhā dhīro dehiduḥkhanibandhanam. ‖ 114 ‖
n i r d o s h o varavṛittāḍhyo bhāsuro lokabandhavaḥ |
n i r a m b a r a pathastho 'pi reje 'sau ravibimbavat. ‖ 115 ‖
munimūlaguṇodāramaṇihāravirājitaḥ |

udyaddayârasâsvâdi priyapathyavaco 'vadat. ‖ 116 ‖
grihṇan prattopayogini çilasâle, niyantrayan |
durvâramâramâtaṅgam, mûrchâṃ chindan parigrahe, ‖ 117 ‖
kshepayan kshaṇadâhâraṃ svasvarûpâhitâçayaḥ, |
sûtroktagamanâlâpâçanaṃ kurvan viçuddhadhiḥ, ‖ 118 ‖
yathoktâdânanikshepamalâdyujjhanam âçrayan, |
jitapañcâkshadurvâji shaḍâvaçyakam âdadhat, ‖ 119 ‖
vicelalocabhûçayyâsnâneshu sthitibhojane |
adantadhâvane cai 'kabhakte jitaparishahaḥ. ‖ 120 ‖
guror anugrahâd dhimân dvâdaçâṅgim apipaṭhat, | [kulakaṃ |
modayan sakalaṃ saṅghaṃ, vahan vinayam ullaṇam. | 121 | pañcabhiḥ
çrutaṃ sampûrṇatâm âptam iti saṃcintya Bhadradoḥ |
çrutabhaktyâ samâdâya kâyotsargaṃ sthitaḥ prage. ‖ 122 ‖
tadâ suranarâḥ sarve samabhyetyâ 'tibhaktitaḥ |
cakruḥ pûjâm pramodena Bhadrabâhumahâmuneḥ. ‖ 123 ‖
gâmbhiryeṇa jitâmbhodhiḥ, kântyâ nirjitaçitaguḥ, |
tejasâ jitasaptâçvo, dhairyeṇa jitamandaraḥ; ‖ 124 ‖
ityâdi guṇamâṇikyamâlâlaṃkârabhâsuraḥ |
niḥçeshajagadânandadâyakaḥ sûrir âbabhau. ‖ 125 ‖
Govardhano gaṇî jñâtvâ samagraguṇasâgaram |
svapade yojayâmâsa Bhadrabâhuṃ gaṇâgrime. ‖ 126 ‖
bhâsayan nijabhâbhârair, mahâmohatamo haran |
çuçubhe sa guroḥ sthâne helir vâ pûrvabhûdhare. ‖ 127 ‖
vikhyâtottuṅgavaṃçe jananam uruguṇaṃ, dehinâṃ deham uddhaṃ,
hṛidyâ vidyâ 'navadyâ, guṇagurugurupâdâravinde 'tibhaktiḥ, |
gâmbhiryaudâryadhairyaprabhṛitiguṇagaṇo, vâryavṛittam, prabhutvaṃ,
çraddhâ çrîjainamârge çaçikaraviçadânantakîrtau supuṇyât. ‖ 128 ‖
vimalabodhasudhâmbudhicandrakaṃ
gurupadodayabhûdharabhâskaram |
lalitakîrtim udâraguṇâlayam
bhajata Bhadrabhujam munināyakam! ‖ 129 ‖

iti çrîBhadrabâhucaritre âcâryaçrîRatnanandiviracite Bhadrabâhujanmadikshâgrahaṇavarṇano nâma prathamaḥ paricchedaḥ samâptaḥ.

---

gaṇî Govardhanaç câ 'tha vidhâya vividhaṃ tapaḥ |
prânte prâyaṃ samâdâya caturdhâ "râdhanârataḥ ‖ 1 ‖
samâdhinâ 'ṅgam utsṛijya prapede tridaçâspadam |
devadevigaṇair jushṭam pushṭam paramasampadâ. ‖ 2 ‖
tato gaṇâdhipo Bhadraḥ poshayan sakalaṃ gaṇam, |
toshayan nikhilân bhavyân, dûshayan durmatam babhau. ‖ 3 ‖
kurvan kuvalayânandaṃ, kiran dharmâmṛitam bhuvi, |
munitârâgaṇâkirṇaḥ çaci 'va vijahâra saḥ. ‖ 4 ‖
Avantivijaye 'trâ 'tha vijitâkhilamaṇḍale |
vivekavinayânekadhanadhânyâdisampadâ ‖ 5 ‖
abhûd Ujjayini nâmnâ purî prâkâraveshṭitâ |
çrîjinâgârasâgârimunisaddharmamaṇḍitâ. ‖ 6 ‖

candrâvadâtasatkîrtiç candravan modakṛin nṛiṇâm |
Candraguptir nṛipas tatrâ 'cakâc cârugunodayaḥ. | 7 |
jñânavijñânapârino jinapûjâpurandaraḥ |
caturdhâ dânadaksho yaḥ pratâpajitabhâskaraḥ. | 8 |
Candraçrir bhâmini tasya candramaḥçrir ivâ 'parâ |
satîmatallikâ jâtâ rûpâdiguṇaçâlini. | 9 |
ekadâ 'sau viçâṃ nâthaḥ prasuptaḥ sukhanidrayâ |
niçâyâḥ paçcime yâme vâtapittakaphâtigaḥ | 10 |
imân shoḍaça duḥsvapnân dadarçâ "çcaryakârakân: |
kalpapâdapaçâkhâyâ bhañgam; astamanaṃ raveḥ; | 11 |
tṛitîyaṃ titaüprakhyam udyantaṃ vidhumaṇḍalam; |
turîye phaṇinaṃ svapne phaṇadvâdaçamaṇḍitam; | 12 |
vimânaṃ nâkinâṃ kunraṃ vyâghuṭantaṃ vibhâsuram; |
kamalaṃ tu kacârastham; nṛityantaṃ bhûtavṛindakam; | 13 |
khadyotoddyotam adrâkshît; prânte tucchajalaṃ saraḥ |
madhye çushkaṃ; hemapâtre çunaḥ kshîrânnabhakshaṇam; | 14 |
çâkhâmṛigaṃ gajârûḍham; abdheḥ kûlapralopanam; |
vâhyamânaṃ tathâ vatsair bhûribhârabhṛitaṃ ratham; | 15 |
râjaputram mayârûḍham; rajasâ pihitam punaḥ |
ratnarâçiṃ kanatkântiṃ; yuddhaṃ ca 'sitadantinoḥ. | 16 |
svapnân imân vilokyâ 'sâv abhût vismitamânasaḥ |
pipṛikshur yoginaṃ kiṃcit phalaṃ teshâṃ çubhâçubham. | 17 |
athâ 'sau vividhân deçân viharan gaṇanâyakaḥ |
dvirdvâdaçasahasreṇa munibhiḥ saṃyutaḥ çubhât | 18 |
Viçâlâpuram âyâtas tasthivân bhavyapuṇyataḥ |
tatra nirjantukasthâne bâhyodyâne çubhâçayaḥ. | 19 |
phalitaṃ tatprabhâveṇa vanaṃ nânâphalotkaraiḥ; |
vanapâlas tato jñâtvâ tan mâhâtmyam mahâmuneḥ. | 20 |
phalâdhikaṃ tato lâtvâ jagâma nṛipasaṃnidhim |
sumâdikam puraskṛitya jagâda vacanaṃ varam: | 21 |
râjaṃs, tvadîyapuṇyena Bhadrabâhugaṇâgraṇîḥ |
âjagâma tvadudyâne munisaṃdohasaṃyutaḥ. | 22 |
samâkarṇya vacas tasya Candraguptir viçâm patiḥ |
paramâm mudam âpannaḥ çikhî 'va ghanasvane. | 23 |
bahu vittaṃ dadau tasmai; cikîrshur gaṇivandanam, |
ânandabherikâṃ ramyâṃ dâpayitvâ narâdhipaḥ | 24 |
gîtanartanatûryâdyaiḥ sâmantâdinṛipair yutaḥ |
nirjagâma mahâbhûtyâ vandituṃ saṃyatâdhipam. | 25 |
samâsâdya sa sûriçam parîtya praçrayânvitaḥ, |
samabhyarcya guroḥ pâdâv abgandhasadakâdikaiḥ, | 26 |
praṇanâma mahâbhaktyâ kramâd anyamunîn api; |
saptatattvânvitaṃ dharmam açraushîd guruvâkyataḥ. | 27 |
tato 'tibhaktito natvâ maulimaṇḍitamaulinâ |
mukulîkṛitahastâbjaḥ papraccha 'ti çrutekshaṇam: | 28 |
niçâyâm aham adrâkshaṃ svapnân shoḍaçakân imân |
suradruçâkhâbhañgâdiṃs, tatphalaṃ kathaye 'ça mâm! | 29 |
niçamya bhâshitam bhanpam babhâṇa bhâshitaṃ svayaṃ |

dantâṃçûdyotitâçeshadikcakraṃ yoginâyakaḥ: ‖ 30 ‖
praṇidhâya mano, râjan, samâkarṇaya tatphalam |
nirvedajanakam puṃsâm bhâvyasatkâlasûcakam. ‖ 31 ‖
suradrumalatâbhaṅgadarçanâd, bhûpa, bhûpatiḥ |
nâ 'to 'gre saṃyamaṃ ko 'pi grahîshyati jinoditam. ‖ 32 ‖
raver astamanâlokât kâle 'tra pañcame 'çubhe |
ekâdaçâṅgapûrvâdi çrutaṃ hînatvam eshyati. ‖ 33 ‖
bahurandhrânvitasye 'ndor maṇḍalâlokanâd iha |
matabhedâ bhavishyanti bhûyâṃso jinaçâsane. ‖ 34 ‖
dvâdaçoruphaṭâṭopamaṇḍitoragavîkshaṇât |
dvâdaçâbdamitaṃ raudraṃ durbhikshaṃ tu bhavishyati. ‖ 35 ‖
vyâghuṭyamânaṃ gîrvâṇavimânaṃ vîkshitaṃ, tataḥ |
kâle 'smim âgamishanti surakhecaracâraṇâḥ. ‖ 36 ‖
kacâre 'mbujam utpannaṃ dṛishṭam, prâyeṇa tena vai |
jinadharmaṃ vidhâsyanti hînâ na kshatriyâdayaḥ. ‖ 37 ‖
bhûtânâṃ nartanaṃ, râjann, adrâkshîr adbhutaṃ, tataḥ |
nîcadevaratâ mûḍhâ bhavishyanti 'ha mânavâḥ. ‖ 38 ‖
khadyotoddyotanâlokâj jinasûtropadeçakâḥ |
mithyâtvabahule tucchâ, jinadharmo 'pi kutracit. ‖ 39 ‖
sarasâ payasâ riktenâ 'nte tucchajalena ca |
jinajanmâdikalyâṇakshetre tîrthatvam âçrite ‖ 40 ‖
nâçam eshyati saddharmo mâravîramadacchidaḥ, |
sthâsyati 'ha kvacit prântavishaye dakshiṇâdike. ‖ 41 ‖ yugmam ‖
kaladhautamaye 'matre bhashakakshîrabhakshaṇât |
prâpsyanti prâkṛitâḥ padmâm uttamânâṃ durâçayâḥ. ‖ 42 ‖
tuṅgamâtaṅgam âsînaçâkhâmṛiganirîkshaṇât |
râjyaṃ hînâ vidhâsyanti kulînâ na ca bâhujâḥ. ‖ 43 ‖
sîmollaṅghanataḥ sindhor lâsyanti sakalâṃ çriyam |
janânâṃ ca bhavishyanti bhûmipâ nyâyalaṅghakâḥ. ‖ 44 ‖
vatsair udvâhitodârarathâlokât susaṃyamam |
târuṇye câ 'carishyanti vârdhikye nâ 'lpaçaktitaḥ. ‖ 45 ‖
kramelakasamârûḍharâjaputrasya vîkshaṇât |
hiṃsâvidhiṃ vidhâsyanti dharmaṃ hitvâ 'malaṃ nṛipâḥ. ‖ 46 ‖
rajasâ 'cchâditâd ratnarâçer îkshaṇato bhṛiçam |
karishyanti nṛipâsûyâṃ nirgranthamunayo mithaḥ. ‖ 47 ‖
mattamâtaṅgayor yuddhavîkshaṇât kṛishṇayor api |
manobhilashitâṃ vṛishṭiṃ na vidhâsyanti vâridâḥ. ‖ 48 ‖
iti svapnaphalam proktam mayakâ, dharaṇîpate! |
niçamya bhavabhîto 'san cintayâmâsa mânase: ‖ 49 ‖
saṃsârâsârakântâre vipattiçvâpadâkule |
kâlânalamahâbhîme bambhramîti bhramad bhavî. ‖ 50 ‖
dehe gehe rujâm ishṭaiḥ poshite 'pi guṇâtige |
momuhîti katham prâṇî khalavad duḥkhadâyake? ‖ 51 ‖
bhogâs tu bhogivad bhîmâ atṛiptijanakâ nṛiṇâm |
âpâte sundarâḥ pâke kiṃpâkaphalavat kharâḥ. ‖ 52 ‖
bhuñjan bhogân na vetty aṅgî durantaṃ duḥkham âyatau, |
payaḥ piban yathâ prîtyâ lakuṭaṃ vṛishadaṃçakaḥ. ‖ 53 ‖

iti nirvedam âsâdya bhavabhramaṇabhîtadhîḥ |
râjyaṃ svasûnave dattvâ, gatvâ gehe 'tisaṃbhramât, || 54 ||
kshamâpya sakalân bandhûn, samâsâdya guruṃ tataḥ, |
praçrayât prârthayâmâsa dîkshâm bhavaviraktadhîḥ. || 55 ||
gaṇino 'nujñayâ bhûpo hitvâ sañgaṃ dvidhâ sudhîḥ |
jagrâha saṃyamaṃ çuddhaṃ sâdhakaṃ çivaçarmaṇaḥ. || 56 ||
athai 'kasmin dine bhadro Bhadrabâhuḥ samâyayau |
çreshṭhino Jinadâsasya kâyasthityai niketane. || 57 ||
dṛishṭvâ 'sau paramânandât pratijagrâha yoginam. |
tatra çûnyagṛihe cai 'ko vidyate kevalaṃ çiçuḥ || 58 ||
jholikântargataḥ shashṭidivasapramitas tadâ |
'gaccha gaccha' vaco 'vâdît, tac chrutvâ muninâ 'dbhutam || 59 ||
çiçur uktaḥ punas tena: kiyanto 'bdâḥ, çiço, vada! |
'dvâdaçâbdân, mune!' proce; niçamya tadvacaḥ punaḥ || 60 ||
nimittajñânato 'jñâsîn munir utpâtam adbhutam: |
çaraddvâdaçaparyantaṃ durbhiksham madhyamaṇḍale || 61 ||
bhavishyatîtarâṃ ce 'ti kṛipârdramanasâ muniḥ |
antarâyaṃ vidhâyâ 'çu tato vyâghuṭito gṛihât. || 62 ||
samabhyetyâ 'tmanaḥ sthânaṃ, samâhûya nijaṃ gaṇam, |
vyâjahâra vaco yogî tapaḥsaṃyamavṛiṃhaṇam: || 63 ||
varshadvâdaçadurbhiksham bhavitâ 'trai 'va, yoginaḥ! |
dhanadhânyajanâkîrṇo janânto 'yaṃ sukhâkaraḥ || 64 ||
çûnyo bhavishyati kshipraṃ taskarâriṇṭapaluṇṭanaiḥ. |
tataḥ saṃyaminâṃ yuktaṃ nâ 'tra deçe 'tidâruṇe, || 65 ||
nikhilena gaṇene 'ti pratipannaṃ guror vacaḥ; |
vijihîrshus tato jâto gaṇî gaṇasamanvitaḥ. || 66 ||
çrutve 'ti sakalâḥ çrâddhâ abhyetya munînâyakam |
praṇipatyâ vacaḥ procur vinayânatamastakâḥ: || 67 ||
vijihîrshâṃ samâkarṇya, bhagavan, bhavatâm, ataḥ |
kshobham eti mano 'smâkam bhaktibhâravaçîkṛitam. || 68 ||
svâminn, atra kṛipâṃ kṛitvâ sthîyatâṃ sthiracetasâ, |
yato guruṃ vinâ sarve bhavanti paçusaṃnibhâḥ. || 69 ||
padmâkaro vinâ padmaṃ, nirgandhaṃ na sumaṃ yathâ |
bhâti dantaṃ vinâ dantî: tadvad bhavyo guruṃ vinâ. || 70 ||
iti tadvâkyato 'vocac: chrâddhâḥ, çṛiṇuta madvacaḥ! |
dvâdaçâbdam anâvṛishṭir madhyadeçe bhavishyati, || 71 ||
durbhikshaṃ rauravaṃ câ 'pi; tato yuktaṃ na yoginâm |
kadâcid atra saṃsthâtuṃ vratabhañgabhayâtmanâm. || 72 ||
çrutvâ sakalasañghena giraṃ gurumukhoditâm |
karau kuḍmalatâṃ nîtvâ gaṇî vijñâpitaḥ punaḥ: || 73 ||
bhagavan, sarvasañgho 'sti dhanadhânyaprapûritaḥ |
viçvakâryakaro daksho dharmabhâradhuraṃdharaḥ. || 74 ||
vidhâsyâmas tathâ yadvad dharmasyâ 'tyantavartanam. |
nâ 'vṛishṭer api bhetavyaṃ, sthâtavyaṃ çuddhacetasâ! || 75 ||
çreshṭhî Kuveramitrâkhyas tadai 'vaṃ samudâharat: |
vipulaṃ vidyate vittaṃ tvatprasâdena me 'tulam. || 76 ||
prattaṃ na kshîṇatâm eti Dhanadasye 'va yaddhanam. |

dâsye yathepsitaṃ dânaṃ dharmakarmâdihetave. | 77 ||
Jinadâsas tataḥ çreshṭhî proce madhurayâ girâ: |
koshṭhâ vividhadhânyânâṃ vidyante vipulâ mama, | 78 |
ye tu varshaçatenâ 'pi na kshîyante pradânataḥ. |
kâ vârtâ dvâdaça 'bdânam tucchakâlâvalambinâm! | 79 |
hînadînadaridrebhyo raṅkavaṅkâdiduḥkhine |
dâsye yathepsitaṃ dhânyaṃ; durbhikshaṃ kiṃ karishyati? | 80 |
tato Mâdhavadattâkhyo vijñâpayati: me, prabho, |
vartate sakalâ sampat pratîtâ puṇyaposhitâ; | 81 |
tatsaphalyaṃ vidhâsyâmi pâtradânâdibhir bhṛiçam |
saddharmavṛiṃhaṇenâ 'pi. Bandhudattas tato 'vadat: | 82 |
deva, devaprasâdena santi me vipulâḥ çriyaḥ; |
vidhâsye çâsanoddyotaṃ dânamânakriyâdibhiḥ. | 83 |
ityâdi sakalaiḥ saṅghair gaṇî vijñâpito 'bravît: |
samâdhâya manaḥ, çrâddhâ, madvacaḥ çṛiṇutâ "darât! | 84 |
saṅgho 'yaṃ suravṛikshâbhaḥ samarthaḥ sarvakarmasu; |
tathâ 'pi nâ 'tra yogyâ "sthâ cârucâritradhâriṇâṃ. | 85 |
patishyatitaraṃ raudraṃ durbhikshaṃ duḥkhadaṃ nṛiṇâm; |
dhânyavad durlabho bhâvî saṃyamaḥ saṃyamaishiṇâm. | 86 ||
sthâsyanti yogino ye 'tra, te na pâsyanti saṃyamam. |
tato 'smâd vihârishyâmo 'vaçyaṃ Karṇâṭanivṛijam. | 87 |
viditvâ viçvasaṅgho 'sau gurûṇâm âçayaṃ punaḥ |
Râmalya Sthûlabhadrâkhya Sthûlâcâryâdiyoginaḥ | 88 |
praṇamya prârthayâmâsa bhaktyâ saṃsthitihetave;
çrâddhânâm uparodhena pratipannaṃ tu tadvacaḥ. | 89 |
Râmalyapramukhâs tasthuḥ sahasraṃ dvâdaça 'rshayaḥ; |
Bhadrabâhugaṇî tasmâc cacâla varacaryayâ. | 90 ||
dvâdaçarshisahasreṇa parito gaṇanâyakaḥ |
dyotate sma sudhâṃçur vâ târatârâlirâjitaḥ. | 91 ||
taddeçe vicaranti cârucaritâ nirgranthayogîçvarâḥ
padminyo 'pi ca râjahaṃsavihagâ, yatrai 'va bhâgyodayaḥ, |
ity uktaṃ hi purâ nimittakuçalais, tat tathyatâm âçritaṃ,
tatratyâḥ suguruprayâṇajaçucâ procur mithas te janâḥ. | 92 ||

dharmato jinapateḥ susaparyâ
dharmato 'naghaguroḥ paricaryâ |
dharmato 'malakulaṃ vibhavâptir
bobhavîti hi, tataḥ sa vidheyaḥ || 93 ||

iti çrîBhadrabâhucaritre âcâryaçrîRatnanandiviracite shoḍaçasvapnaphalakathanaguruvihârakaraṇo nâma dvitîyaḥ paricchedaḥ.

---

atha 'sau viharan sâdhur Bhadrabâhuḥ çanaiḥ çanaiḥ |
prâpa mahâṭavîṃ, tatra çuçrâva gaganadhvanim. | 1 |
çrutvâ mahâdbhutaṃ çabdaṃ nimittajñânataḥ sudhîḥ |
âyur alpishṭham âtmîyam ajñâsîd bodhalocanaḥ. | 2 |
tadâ sâdhuḥ samâhûya tatrai 'va sakalân munîn |

Viçâkhâcâryam âpannaṃ jñâtvâ sadguṇasampadâ | 3 |
daçapûrvadharaṃ dhîraṃ gâmbhîryâdiguṇânvitam |
svakîyagaṇarakshârthaṃ svapade paryakalpayat. | 4 |
samarpya sakalaṃ sangham babhâṇa 'sau punar vacaḥ: |
madâyur vidyate 'tyalpaṃ, sthâsye 'to 'tra guhântare. | 5 |
bhavanto viharantv asmâd dakshiṇâpatham uttamam |
sanghena mahatâ sârdham, tatra tishṭhantu saukhyataḥ! | 6 |
çrutvâ gurûditam proce Viçâkhagaṇanâyakaḥ: |
muktvâ guruṃ kathaṃ yâmo vayam ekâkinaṃ, vibho? | 7 |
Candraguptis tadâ 'vâdîd vinayân navadîkshitaḥ: |
dvâdaçâbdaṃ guroḥ pâdau paryupâse 'tibhaktitaḥ. | 8 |
guruṇâ vâryamâṇo 'pi gurubhaktaḥ sa tasthivân, |
guruçishṭivaçâd anye tasmâc celus tapodhanâḥ | 9 |
guror virahasambhûtaçucâ saṃvignamânasâḥ: |
ta eva kîrtitâḥ çishyâ, ye gurvâjñânuvartinaḥ. | 10 |
Viçâkho viharan sûrir îryânihitalocanaḥ |
parito munisanghena dakshiṇâpatham ulbaṇam. | 11 |
bodhayan sakalân bhavyâṃç Coladeçaṃ samasadat. |
dyotayañ châsanaṃ jainam, pâṭhayan navadîkshitân. | 12 |
tasthau tatra gaṇâdhîçaḥ kurvan dharmopadeçanam. |
atha Bâhur viçuddhâtmâ Bhadrapûrvaḥ sutattvavit | 13 |
nirudhya nikhilân yogân yogî yogaparâyaṇaḥ |
saṃnyâsavidhim âdâya tasthau tatra guhântare. | 14 |
Candraguptir guros tatra kurute paryupâsanam, |
sâgârâṇâm abhâvena kurvâṇaḥ proshadham param. | 15 |
guruṇo 'ktas tadâ çishyo: vatsa, tan nai 'va yujyate; |
kuru kântâracaryâṃ tvaṃ yatho 'ktaṃ çrîjinâgame! | 16 |
giraṃ gurûditâṃ ramyâm pramâṇîkṛitya saṃyataḥ |
praṇamya gurupâdâbjau bhrâmaryai sa vyacîcarat, | 17 |
bhramaṃç ca tatra sa bhikshârtham pañcânâṃ çâkhinâm adhaḥ. |
Vanadevî viditvâ taṃ gurubhaktaṃ dṛiḍhavratam | 18 |
vatsalâ jinadharmasya tatrâ 'gatya svayaṃ sthitâ |
parâvṛitya nijaṃ rûpam ekenai 'va svapâṇinâ | 19 |
darçayanti çubhasvântâ pâdapâdho dhṛitâm parâm |
paramânnabhṛitâṃ sthâlîṃ sarpiḥkhaṇḍâdimaṇḍitâm. | 20 |
tac citraṃ tatra vîkshyâ 'sau cintayâmâsa mânase: |
siddhaṃ çuddham api bhojyaṃ na yuktaṃ dâtṛivarjitam. | 21 |
tato vyâghuṭitas tasmâd âsâdya gurum ânamat; |
yad dṛishṭaṃ tatra, tat sarvaṃ samâcashṭe guroḥ puraḥ. | 22 |
guruṇâ çaṃsitaḥ çishyo: vatsa 'daṃ vihitaṃ varam; |
pratigrahâdividhinâ dattaṃ dâtrâ hi gṛihyate. | 23 |
Candraguptir dvitîye 'hni natvâ 'hâraya yoginam |
jagâmâ 'nyamahîjeshu tatrâ 'lokishṭa kevalam | 24 |
navyajâmbûnadâmatram paramânnâdipûritam. |
munis tatrâ 'py ayogyatvaṃ viditvâ 'pâsarat tataḥ. | 25 |
gatvâ guruṃ vavande 'sau, tadvṛittaṃ samacîkathat. |
sûriṇâ çaṃsitaḥ çishyo: bhavya, bhavyaṃ tvayâ kṛitam; | 26 |

na yuktaṃ yatînâm etat svayam anyânnasevanam. |
Candraguptis tṛitîye 'hni pravandya gurupaṅkajam || 27 ||
kâyasthityai cacâlâ 'sau; tatrâ 'py ekâkinîṃ striyam |
vilokyâ 'yogyatâm matvâ viraráma tato javât. || 28 ||
gurum abhyetya vanditvâ punas tad vṛittam âhpat, |
tad âkarṇya samâcashṭe dîkshitaṃ çaṃsayan guruḥ: || 29 ||
yad uktam âgame, vatsa, tad evâ 'nushṭhitaṃ tvayâ; |
na yuktaṃ, yatra vâmai 'kâ, yatînâṃ tatra jemanam. || 30 ||
caturthe 'hni guruṃ natvâ lepârthaṃ vyacaran muniḥ. |
jñâtvâ dṛiḍhavrataṃ dhîraṃ devyâ taṃ çuddhacetasam || 31 ||
nagaraṃ nirmitaṃ tatra sâgârijanasaṃkulam. |
gacchaṃs tatra munir vîkshya nagaraṃ nâgarair bhṛitam || 32 ||
pravishṭas tatra sâgârair vandyamânaḥ pade pade |
jagrâha rucirâhâram prattaṃ çrâddhair yathâvidhi. || 33 ||
kṛitvâ 'sau pâraṇâṃ gatvâ svasthâne tvaritaṃ gurum |
praṇanâma mahâbhaktyâ; pṛishṭo 'sau gaṇinâ tataḥ: || 34 ||
pâraṇâ vihitâ, vatsa, nairantaryeṇa? so 'vadat: |
bhagavan, ekam âsannaṃ draṅgam âlokî gacchatâ; || 35 ||
lepas tatra kṛito, deva, nairantaryeṇa sâmpratam. |
guruṇâ çaṃsitaḥ çishyaḥ: sûtroktaṃ vihitaṃ tvayâ. || 36 ||
Candraguptimunir bhaktyâ vivekavinayâtmakaḥ |
pâraṇâṃ tatpure kurvann upâste gurupaṅkaje. || 37 ||
bhayasaptaparityakto Bhadrabâhur mahâmuniḥ |
açanâyâpipâsotthaṃ jigâya çramam ulbaṇam. || 38 ||
caturdhâ 'râdhanâṃ çuddhâm ârâdhya vidhinâ sudhîḥ |
çuddhopayogam âdhâya dehaniḥspṛihamânasaḥ || 39 ||
samâdhinâ parityajya dehaṃ gehaṃ rujâm muniḥ |
nâkilokam paripràpto devadevînamaskṛitaḥ. || 40 ||
Candraguptimunis tatra cañcaccâritrabhûshaṇaḥ |
âlikhya caraṇau cârû guroḥ saṃsevate sadâ. || 41 ||
vaibhavaṃ vinayo vidyâ viveko vipulaṃ yaçaḥ |
matibhûtyâdayo 'nye 'pi bhavanti gurubhaktitaḥ. || 42 ||
gurubhaktyâ bhaved yatra mahâraṇye mahat puram, |
tatrâ 'bhishṭam phalaṃ kiṃ na kalpavallye 'va vindate? || 43 ||
dânaṃ tapo japo dhyânaṃ kshamâkshajayasatkriyâḥ |
guruçishṭiṃ vinâ sarve vṛithâ nirnâthasainyavat. || 44 ||
viditve 'ti sadâ bhavyâ ihâ 'mutra sukhaishiṇaḥ |
kurvantu çrîgurûpâstiṃ sevâbhishṭaphalapradâm. || 45 ||
Râmalya Sthûlabhadrâdyâ Avantyâṃ ye tu saṃsthitâḥ |
guroḥ çishṭiṃ samullaṅghya, teshâṃ tatphalam ucyate. || 46 ||
athâ 'khilajanânteshu durbhikshaṃ samapîpatat |
nitarâṃ duḥkhadaṃ nṛiṇâṃ dâruṇaṃ shashṭhakâlavat. || 47 ||
tadâ Kuveramitrâdyâ anivâryaṃ Kuveravat |
hînadînadaridrebhyo dadur dânaṃ dayâlavaḥ. || 48 ||
anyadeçabhavâ lokâ durbhikshеṇâ 'tiduḥkhitâḥ |
viditvâ vishaye 'vantyâṃ saubhikshaṃ saukhyakâraṇam || 49 ||
itas tataḥ samâjagmuḥ kshudhâ kshîṇakalevarâḥ: |

raṅkâ vaṅkâ gataçaṅkâ babhûvus tatra bhûriçaḥ || 50 ||
kecit tvagasthimâtrâṅgâḥ kshutpipâsâtipîḍitâḥ |
vyâdhitâḥ çophitâḥ kecin mriyante 'nye 'tiduḥkhitâḥ. || 51 ||
kshipanti svaçiçûn kecit, khâdanty anye çavâdikân, |
grâsaikârthaṃ sutaṃ mâtâ hanti, putro 'pi mâtaram. || 52 ||
dîyamânaṃ kvacic chrutvâ dhâvantas te 'grato 'grataḥ |
kecil luṭhanti bhûpîṭhe, pîḍyante 'nye raṭanti ca. || 53 ||
anta raṅkâ bahi raṅkâ vîthyâṃ raṅkâ pade pade |
çvasitâç ca mṛitâḥ kecit, sâ ''sîd raṅkamayî tataḥ. || 54 ||
ekadâ ''hâram âdâya Râmalyâdya vane gatâḥ, |
munir ekaḥ sthitaḥ paçcât. vîkshya raṅkâ bhṛitodaram || 55 ||
militvâ bahavas te tu nirdayakrûracetasaḥ |
vidârya jaṭharaṃ tasya tad annaṃ drâg abhakshayan. || 56 ||
muner upadravaṃ ghoraṃ niçamyâ 'tiva bhîshaṇam |
hâhâravâkulaṃ jâtaṃ nikhilaṃ nagaraṃ drutam. || 57 ||
sarve sambhûya sâgârâ vyâkulîbhûtamânasâḥ |
duḥkhadâvânalamlânâ âsedur munimaṇḍalim. || 58 ||
natvâ vijñâpayâmâsur gurum munigaṇâvṛitam: |
bhagavan, bhîshaṇaḥ kâlaḥ kṛitânto vâ samâyayau. || 59 ||
tato no 'nugrahaṃ kṛitvâ pramâṇîkriyatâṃ vacaḥ: |
madhyepuraṃ, vanaṃ tyaktvâ, tishṭhantu yatayo 'khilâḥ, || 60 ||
yathâ 'smâkam bhavet svâsthyaṃ saṃyatânâṃ ca rakshaṇam; |
bhavatâṃ çuddhabodhânâṃ yathâ 'raṇyaṃ tathâ puram. || 61 ||
çrâddhair abhyarthitâ bhûyo 'ṅgîcakrus tadvaco varam; |
saṃyatâs taiḥ samânîtâ madhyedraṅgam mahotsavât. || 62 ||
rakshitâ jñâtibandhena bhinnabhinnâçrayeshu te |
tasthivâṃso 'khilâs tatra saṃyamâhitacetasaḥ. || 63 ||
prativarsham pataty evaṃ durbhikshaṃ duḥkhakâraṇam; |
yadâ te yânti lepârthaṃ, raṅkâḥ syuḥ pṛishṭhatas tadâ || 64 ||
vadanto dehi dehi 'ti vaco dînaṃ dayâmayam. |
gantuṃ tebhyo na labhyeta ''hârârtham munisattamaiḥ. || 65 ||
tâḍayanti tadâ çrâddhâ yashṭyâdyaiḥ kshîṇavigrahân, |
vilapanti varâkâs te, rudanti dînamânasâḥ. || 66 ||
vidhâya vighnam âyânti munayo 'tidayâlavaḥ |
tan nirîkshya kvacic câ 'pi dattadvâraṃ niketanam. || 67 ||
sâgârâ vyâkulîbhûtâḥ samâjagmur guroḥ puraḥ, |
vijñaptiṃ cakrire natvâ bhaktibharavaçîkṛitâḥ: || 68 ||
kiṃ kâryam adhunâ, nâtha? raṅkair vyâptâ 'khilâ mahî; |
kshaṇaikaṃ na jano dvâram udghâṭayati tadbhayât. || 69 ||
divâ na pâryate paktuṃ, tato 'nnaṃ niçi pacyate; |
kâlo 'yaṃ vishamo bhîmo dharmadhvaṃsakaro 'sahaḥ. || 70 ||
tatas tamyâṃ samâdâya pâtrair asmanniketanât |
sadannaṃ svâçraye nîtvâ bhavanto raṅkasâdhvasât || 71 ||
tatrai 'va vâsare yâte kurudhvam bhojanaṃ punaḥ! |
pramâṇîkuruta 'smâkaṃ vacaḥ sarvasukhapradam! || 72 ||
tac chrutvâ tân punaḥ procur vimṛiçyâ 'khilasaṃyatâḥ: |
tâvad evaṃ vidhâsyâmo, yâvat kâlo na çobhanaḥ. || 73 ||

ity udiryâ "dadhuḥ pâtram alâbûjam amârgagâḥ |
bhikshukaçvabhayât te 'to gṛihitvâ yashṭikâṃ kare. || 74 ||
svasvâçrame samânîya bhaktaṃ te gehigehataḥ |
âhâraṃ dadate 'nyonyaṃ svayaṃ mârgaparicyutâḥ || 75 ||
dattvâ ca vasater dvâraṃ gavâkshasya prakâçataḥ. |
ity âcaranti te nityaṃ kâṇṭhasyâ 'valambinaḥ. || 76 ||
anyadai 'ko muniḥ kaçcit kshîṇângaḥ sanghavarjitaḥ |
bhikshâmâtraṃ kare kṛitvâ niçithe niryayau tataḥ. || 77 ||
prâviveça Yaçobhadraçreshṭhino varasadmani. |
gṛihiṇî gurviṇî tasya Dhanaçrînâmadhâriṇî || 78 ||
vilokya bhîshaṇaṃ rûpaṃ yashṭipâtrâdisaṃyutam |
dhvânte 'sau râkshasabhrântyâ tatrâsa nitarâṃ hṛidi. || 79 ||
tadbhîyâ 'pipatat tasyâ bhrûṇo, vibhramakârakaḥ |
munir vyâghuṭitas tasmât, tadâ hâhâravo 'bhavat. || 80 ||
sâgârâḥ saṃyatân prâpya procire giram uttamâm: |
vinashṭo, munayaḥ, kâlaḥ, çrûyatâṃ no vacas tataḥ! || 81 ||
etac ca vishamaṃ rûpaṃ janânâm bhîtikârakam |
dhṛitvâ surallakaṃ çîrshe paridhâyâ 'rdhaphâlakam; || 82 ||
naktaṃ bhaktaṃ samânîya vâsare kuruta 'çanam! |
yâvan na çobhanaḥ kâlas, tâvad evaṃ vidhîyatâm! || 83 ||
kâle mañjulatâm prâpte punas tapasi tishṭhata! |
tad abhyupagataṃ vâkyaṃ teshâṃ sakalasâdhubhiḥ; || 84 ||
ity âcarantas te prâpuḥ çaithilyaṃ tu çanaiḥ çanaiḥ |
pratyûhâdivrateshû 'ccaiḥ kiṃ na kuryuḥ kadadhvagâḥ? || 85 ||
ittham tu dvâdaçâbdeshu gateshu bahuduḥkhataḥ |
suvṛishṭiḥ susthitiḥ saukhyaṃ saubhikshyaṃ samajâyata. || 86 ||
athâ 'pâcîjanapadâd Viçâkhagaṇanâyakaḥ |
uttarâpatham âgacchan saṃskṛito munisattamaiḥ. || 87 ||
Bhadrabâhur gurur yatra tasthau, tatrâ "sasâda saḥ: |
guror nishedhikâṃ kena vavande vinayânvitaḥ. || 88 ||
Candrâdiguptimuninâ vanditaḥ sûrisattamaḥ; |
kathaṃ çrâddhaṃ vinâ 'trâ 'sthân? ne 'ty esha prativanditaḥ. || 89 ||
taddine munibhiḥ sarvair upavâsaṃ kṛitaṃ çubham |
sâgârabhavanaṃ manvânaiç, Candraguptis tato 'lapat: || 90 ||
bhagavan, bhûrisâgâraṃ nagaraṃ nâgarair bhṛitam |
vidyate vipulaṃ, tatra kriyatâṃ kâyasaṃsthitiḥ! || 91 ||
sâçcaryahṛidayâs te tat pâraṇârtham prapedire |
sakalatrair varaçrâddhair vandyamânâḥ pade pade. || 92 ||
vidhâya vidhinâ "hâram âjagmus te nijâçrayam. |
tatrai 'kâṃ kuṇḍikâṃ varṇî vismṛito vanapattane; || 93 ||
sa gatas tâṃ punar lâtuṃ ne 'kshate tatra tat puram, |
kuṇḍikâṃ çâkhiçâkhasthâṃ vyalokishṭai 'va kevalam. || 94 ||
âdâya tâṃ tadâ varṇî prâpya tad gurum âlapat. |
tad adbhutaṃ niçamyâ 'sau cintayâmâsa mânase: || 95 ||
ayaṃ viçuddhacâritraç Candraguptir mahâmuniḥ, |
tadîyapuṇyato nûnaṃ devatâ 'racat puram. || 96 ||
Vishṇuguptim praçasyâ 'sâv aprâkshîd viçadâçayam |

tatratyaṃ sakalodantam prativandya ca tam punaḥ. || 97 ||
na yogyo yatinâṃ lepo matve 'ti surakalpitaḥ, |
prâyaçcittaṃ tato 'grâhi muninâ sûrijalpitam. || 98 ||
tadâ 'khilagaṇenâ 'pi gṛihîtaṃ gaṇinaḥ sphuṭam, |
tato 'sau viharan sûriḥ Kanyâkubjâṃ samâpatat. || 99 ||

aghaghanapavamânaḥ saccaritrâvadhânaḥ
mihirakarasudhâmâ çuddhabodhaikadhâmâ |
phalinamaganiveçe tatpurodyânadeçe
munivaragaṇapûrṇaḥ sûrivargo 'vatîrṇaḥ. || 100 ||

n i r a n t a r â n a n t a gatâtmavṛittiṃ
nirastadurbodhatamovitânam |
çrîBhadrabâhûshṇakaraṃ viçuddhaṃ
vinaumnamimi 'hitasâtasiddhyai. || 101 ||

iti çrîBhadrabâhucaritre âcâryaçrîRatnanandiviracite dvâdaçavarsha-durbhikshavarṇanaViçâkhâcâryagamano nâma tṛitîyo 'dhikâraḥ.

Sthûlâcâryâbhidhenâ 'tha samâkarṇya gaṇânvitam |
Viçâkhâcâryam âyâtam avâcîvijayâd iha || 1 ||
taṃ drashṭum preshitâḥ çishyâ, gatâs te sûrisaṃnidhau; |
tatrâ 'sau vanditaḥ sarvair munibhir bhaktitatparaiḥ. || 2 ||
vihitâ gaṇinâ tena teshâṃ na prativandanâ, |
kim idaṃ darçanaṃ nûtnam âdṛitaṃ ce 'ti bhâshitam. || 3 ||
çrutvâ te 'titrapâpannâ vyâghuṭya tad guruṃ jaguḥ. |
RâmalyaSthûlabhadrâkhyau Sthûlâcâryas trayo 'py amî || 4 ||
ekîkṛitya 'khilân sâdhûn procire te mitho vacaḥ:
kiṃ kâryam adhunâ 'smâbhiḥ? kâ sthitiç ca sukhapradâ? || 5 ||
Sthûlâcâryas tadâ vṛiddho vyajahâra vaco varam: |
çriṇudhvam mâmikâṃ vâcaṃ, sâdhavo, 'bhîshṭasaukhyadâm! || 6 ||
jinoktamârgam âçritya hitvâ kâpatham añjasâ |
kurudhvaṃ çivasaṃsiddhyai chedopasthâpanam param! || 7 ||
na teshâṃ tad vacaḥ prîtyai sâdhûnâṃ hitam apy abhût: |
pittajvaravatâṃ kiṃ na sitâ 'pi kaṭukâyate? || 8 ||
tato 'nye munayaḥ procur yauvanoddhatabuddhayaḥ: |
yad uktaṃ tvayakâ, sûre, tat te vaktuṃ na yujyate; || 9 ||
yato 'tra vishamo kâlo dvâviṃçatiparishahân |
kshutpipâsântarâyâdiṃ kaḥ saheta 'tiduḥsahân? || 10 ||
bhavantaḥ sthavirâḥ kiṃcin na vidanti çubhâçubham. |
sukhasâdhyam imam mârgam muktvâ ko dushkaraṃ caret? || 11 ||
vṛiddhâcâryas tataḥ proce: nai 'tad darçanam uttamam, |
kiṃpâkaphalavad ramyam adhunâ 'gre 'tiduḥkhadam. || 12 ||
mûlamârgam parityajya kâpathaṃ kalpayanti ye, |
bhramanti te bhavâraṇye, Marîcyâdyâ yathâ purâ. || 13 ||
nâ 'yam mârgo bhaven muktyai paraṃ svodarapûrtaye. |
kecit taduktito bhavyâ mûlamârgam prapedire, || 14 ||
kecit taduktyâ satyâ 'pi munayaḥ kopam âgatâḥ. |

jâjvalîti na kiṃ taptaṃ tailaṃ çîtâmbunâ 'pi hi? || 15 ||
kupitâs te tadâ procur: varshîyân esha vetti kiṃ |
vakti 'haṃ vâtulîbhûto vârdhakye vâ matibhramât? || 16 ||
vṛiddho 'yaṃ yâvad atrâ 'sti, tâvan no na sukhasthitiḥ. |
iti saṃcintya te pâpâs taṃ hantum matim âdadhuḥ. || 17 ||
dushṭaiç caṇḍair jaḍair muṇḍyair daṇḍair daṇḍair hato haṭhât |
jîrṇâcâryaḥ çubhasvântaḥ kṛitvâ kûṭaṃ durâçayaiḥ. || 18 ||
kuçishyâṇâṃ hi çikshâ 'pi khalamaitrî 'va duḥkhadâ. |
mṛitvâ "rtadhyânataḥ so 'pi vyantaraḥ samajâyata. || 19 ||
viditvâ 'vadhibodhena devo 'sau pûrvasambhavam |
cakâra munimanyânâṃ nitarâṃ durupadravam || 20 ||
reṇûpalâgnivarshâdyair vadann iti vaco bhṛiçam: |
tathâ 'nyaṃ vidhâsye vo, yathâ me vihitam purâ. || 21 ||
sarve tam ûcuḥ saṃtrastâ jñâtvâ guruvaraṃ take: |
kshamasva mâmakînâgo, devâ, 'jñânâd vinirmitam! || 22 ||
yadi 'maṃ vipathaṃ tyaktvâ grahîshyatha susaṃyamam, |
tadâ 'nyâd vimokshye vas. te tad âkarṇya saṃjaguḥ: || 23 ||
durdharo mûlamârgo 'yaṃ, na dhartuṃ çakyate tataḥ; |
nityaṃ gurutvât te pûjâṃ vidhâsyâmo 'tibhaktitaḥ. || 24 ||
nîtvâ 'tivinayâc chântiṃ kupitaṃ vyantarâmaram, |
guror asthi samânîya, tatra saṃkalpya te gurum, || 25 ||
nityam añcanti, vandante; loke 'dyâ 'pi lapanti tam |
khamaṇâdihaḍi 'tyâkhyaṃ kshapaṇâsthiprakalpanât. || 26 ||
tathâ tacchântaye kâshṭhapaṭṭikâ 'shṭâṅgulâyatâ |
caturasrâ sa eve 'yam iti saṃkalpya pûjitâ. || 27 ||
yathâvidhi paristhâpya pûjitaḥ so 'rdhaphâlakaiḥ: |
parityaktaṃ tatas tena ceshṭitaṃ vikriyâmayam. || 28 ||
Paryupâsananâmâ 'sau kuladevo 'bhavat tataḥ; |
bhaktyâ mahîyate 'dyâ 'pi vârigandhâkshatâdikaiḥ. || 29 ||
ato 'rdhaphâlakaṃ loke vyânaçe matam adbhutam |
kalikâlabalam prâpya salile tailabinduvat. || 30 ||
çrîmajjinendracandrasya sûtraṃ saṃkalpya te 'nyathâ |
vartayanti sma durmârge janân mûḍhatvam âçritân. || 31 ||
yathâ svayaṃ samârabdhaṃ vṛittam pañcâkshalolupaiḥ |
niraṅkuçais, tathâ sûtre sûtritaṃ nijabuddhitaḥ. || 32 ||

evam bahutare kâle vyatikrânte 'bhavat pure |
Ujjayinyâṃ viçâṃ nâthaç candravac Candrakîrtivâk; || 33 ||
Candraçrîḥ Çrîr iva khyâtâ tasyâ 'gramahishî çubhâ; |
dampatyoç Candralekhâkhyâ tayor jâtâ "tmajâ varâ. || 34 ||
sâ 'bhyâse munimanyânâṃ çâstrâṇi samapîpaṭhat; |
vicakshaṇâ 'bhavad, bhûpa, lâvaṇyâdiguṇânvitâ. || 35 ||
Saurâshṭravijaye 'thâ 'sti Valabhîpuram uttamam; |
prajâpâlaḥ Prajâpâlanâmnâ tatra nayânvitaḥ || 36 ||
nijapratâpatâpena tâpitâkhilaçâtravaḥ; |
Prajâvatî girâ râjñî tasyâ 'sîc cârulakshaṇâ. || 37 ||
Lokapâlâbhidhas tokas tayoç câruguṇo 'bhavat |
rûpasaubhâgyasampanno jñânavijñânapâragaḥ. || 38 ||

Prajâpâlaḥ svaputrârthaṃ Candrakîrtinṛipâtmajâm |
pramodât prârthayâmâsa Candralekhaṃ guṇojjvalâm. || 39 ||
upayamya kumâro 'san tâṃ kanyâṃ navayauvanâm |
bubhujiti tayâ bhogân Çacyâ vâ suranâyakaḥ. || 40 ||
kramât samprâpya puṇyena prâjyaṃ râjyaṃ pitur mudâ |
cakâra Candralekhaṃ tâṃ sa'agryamahishîpade. || 41 ||
Lokapâlo nṛipaḥ sârthaṃ kurvan nâmâ "tmano bhṛiçam |
vidhatte viçadaṃ râjyaṃ natâçeshamahîpatiḥ. || 42 ||
ekadâ "nandacitto 'san râjñyâ vijñâpito nṛipaḥ: |
nâthâ, 'smadguravaḥ santi Kanyakubjâkhyapattane; || 43 ||
tân ânâyaya vegena jagatpûjyân madâgrahât. |
priyâpriyatayâ bhûpas tadvaco mânayan mudâ, || 44 ||
tâṃç lâtum preshayâmâsa tatrai 'vâ "tmîyasajjanân. |
gatvâ natvâ bhṛiçaṃ bhaktyâ gurûṇṣ te tatra saṃsthitân. || 45 ||
taiḥ samabhyarthitâ bhûyo vinayâd Ardhaphâlakâḥ; |
Jinacandrâdayaḥ prâpur Valabhîpuṭabhedanam. || 46 ||
âkarṇya "gamanaṃ sâdhusaṅghasya dharaṇîçvaraḥ |
vandituṃ niḥsasârâ "çu parânandathutâm itaḥ || 47 ||
tûryatrikavarâravabadhirîkṛitadiṅmukham |
sâmantâmâtyapaurastyaparivâraparishkṛitaḥ. || 48 ||
vilokya dûrataḥ sâdhûn vismayâd ity acintayat: |
kim etad darçanaṃ nindyaṃ loke 'tra svaviḍambakam? || 49 ||
na nagnâ vastrasaṃvṛitâ ne "kshyante yatra sâdhavaḥ. |
gantuṃ na yujyate no 'tra nûtnadarçanadarçanât. || 50 ||
vyâghuṭya bhûpatis tasmân nijaṃ mandiram îyivân. |
jñâtvâ râjñî narendrasya mânasaṃ sahasâ sphuṭam || 51 ||
gurûṇâṃ gurubhaktyâ sâ prâhiṇot sicayoccayam. |
tair gṛihîtâni vâsâṃsi mudâ tâni taduktitaḥ. || 52 ||
tatas te bhûbhṛitâ bhaktyâ pûjitâ mânitâ bhṛiçam; |
kim akâryaṃ na kurvanti râmârâgeṇa rañjitâḥ? || 53 ||
dhṛitâni çvetavâsâṃsi taddinât samajâyata |
Çvetâmbaramataṃ khyâtaṃ tato 'rdhaphâlakân matât. || 54 ||
mṛite Vikramabhûpâle shaṭtriṃçadadhike çate |
gate 'bdânâm abhût loke mataṃ Çvetâmbarâbhidham. || 55 ||
bhunakti kevalajñânî, strîṇâm moksho 'pi tadbhave, |
sâdhûnâṃ ca sasaṅgânâṃ, garbhâpaharaṇâdikam; || 56 ||
îdṛigâgamasaṃdohaṃ viparîtaṃ jinoditât |
vyaracat sa mûḍhâtmâ Jinacandro gaṇâgraṇîḥ. || 57 ||
anantasaukhyatâ yasya, na tasyâ "hârasambhavaḥ; |
yady asti, tarhi jâyeta vyâghâto 'nantaçarmaṇâm. || 58 ||
iti hetoḥ sadoshatvaṃ jinadevasya jâyate. || 59 ||
bobhavîti bubhukshâ 'dya sadbhâve vedyakarmaṇaḥ, |
bhuktiḥ kevalinâṃ tasmân na yuktâ doshadâyinî. || 60 ||
kshîṇamohajine vedyaṃ svakâryakaraṇe 'kshamam |
svakîyaçaktirahitaṃ dagdharajjuvad añjasâ. || 61 ||
mohamûlam bhaved vedyaṃ kshudhâdiphalakârakam, |
tadabhâve 'kshamaṃ vedyaṃ chinnamûlataruṃ yathâ. || 62 ||

bhoktum icchâ bubhukshâ syât, se 'cchâ 'pi mohasambhavâ; |
tadvinâçe jinendrasya katham syâd bhuktisambhavaḥ? ‖ 63 ‖
tad yathâ: ‖ viraktasya 'ndriyârtheshu guptitritayam iyushaḥ |
muneḥ saṃjâyate dhyânaṃ karmamarmanibarhaṇam. ‖ 64 ‖
dhyânât sâmyarasaḥ çuddhas, tasmât svâtmâvabodhanam: |
vidadhâti tato 'çeshamohanîyakshayaṃ sudhîḥ. ‖ 65 ‖
kshîṇamohî tato bhûtvâ kṛitvâ ghâtitrayakshayam |
çukladhyânâsinâ yogî kevalî syâd vibhâsuraḥ. ‖ 66 ‖
mukto 'shṭâdaçabhir doshais tṛipto 'nantasukhâmṛitaiḥ |
lokâlokollasadbodho bhuṅkte 'sau kevalî katham? ‖ 67 ‖
doshâḥ kshudhâdayaḥ kecid vidyante cej jinaprabhoḥ, |
kathaṃ syâd vîtarâgo 'sau çuddhâtmâ doshavicyutaḥ? ‖ 68 ‖
audâsînyajushaḥ sâdhoḥ kurvato bhojanâdikam |
yadi syâd vîtarâgatvaṃ, tarhi kevalino na kim? ‖ 69 ‖
vâtulânâm pralâpo 'yam bhaven na tu manîshiṇâm, |
yatas tatro 'pacâreṇa vîtarâgatvakalpanâ. ‖ 70 ‖
tanusthitir na câ "hâraṃ vinâ kvâ 'pi 'ha dṛiçyate, |
kevalajñânibhis tasmâd âhâro gṛihyate 'niçam. ‖ 71 ‖
nokarmâ karmanâmâ ca kavalo lepanâmabhâk |
ojaç ca mânasâhâra âhâraḥ shaḍvidho mataḥ. ‖ 72 ‖
dehinâm evam âhâras tanusthitikâraṇam, |
tanmadhye kavalâhârâd anyasmâd vâ tanusthitiḥ. ‖ 73 ‖
karmanokarmakâhâragrahaṇâd dehasaṃsthitiḥ |
bhavet kevalinâṃ cai 'tat sammataṃ no mate sphuṭam. ‖ 74 ‖
âhosvit „kavalâhârapûrvikâ 'ṅgasthitir bhavet" |
tvayai 'vaṃ kathyate? tatra saṃsiddhâ vyabhicâriṇî. ‖ 75 ‖
ekâkshajâtijîveshu lepâhâro hi sambhavet |
deveshu mânasâhâra ojaç ca khagajâtishu ‖ 76 ‖

uktaṃ câ 'nyatra ‖ nokammaṃ titthayare,
kammaṃ nâre ya, mâṇaso amare, |
kavalâhâro ṇarapasu,
pakkhi ojjo, ṇage leo. ‖ 1 ‖

tato hetor na svapne 'pi grâsâhâraṃ vadet sudhîḥ. |
athâ 'stu tasya vedyena bubhukshâparikalpanam. ‖ 77 ‖
katham bhuṅkte jinaḥ paçyañ jantûnâṃ vividhaṃ vadham? |
jino 'lpajñânivac chuddham açuddhaṃ vâ bhunakti kim? ‖ 78 ‖
abhâvenâ 'ntarâyâṇâṃ kurute yadi bhojanam, |
çrâddhebhyo 'py atihînatvam âpnuyât tarhi garhitam. ‖ 79 ‖
vilokya mâṃsaraktâdîn antarâyân karoti cet, |
tadâ sarvajñabhâvasya tena pratto jalâñjaliḥ. ‖ 80 ‖
kevalî kavalâhâraṃ karotî 'ti vadanti ye, |
tathâ 'pi tena lajjante durmatâsavamohitâḥ. ‖ 81 ‖
atha tasmin bhave strîṇâm mokshaṃ ye nigadanti, te |
durâgrahagrahagrastâ janâḥ kiṃ vâ 'tivâtulâḥ? ‖ 82 ‖
tapo 'tidurdharaṃ ghoraṃ kurute yadi yoshitâ, |
tathâ 'pi tadbhave nûnam muktis tasyâ davîyasî. ‖ 83 ‖

stripuṃsayos tu jîvasyâ 'viçeshatvena niçcayât |
mokshâvâptir na nâriṇâṃ kathaṃ nâ 'tra prajâyate? ‖ 84 ‖
yady asti jîvasâmânyâd, etâḥ strîtvâviçeshataḥ, |
mâtangadhîvarîmukhyâḥ kiṃ na yânti çivaṃ tadâ? ‖ 85 ‖
yonâv açuddhatâ nityaṃ sravatprasravaṇâdibhiḥ, |
ârtavaṃ jâyate tâsâm pratimâsaṃ vininditam. ‖ 86 ‖
yonikakshakucasthane sûkshmaparyâptamânushâḥ |
sadâ strîṇâm prajâyante tadaṅgasya svabhâvataḥ. ‖ 87 ‖
prakṛitiḥ kutsitâ tâsâṃ liṅgaṃ câ 'tyantaninditam. |
tato na saṃyamaḥ sâkshâu; muktiç câ 'pi kutastani? ‖ 88 ‖
strîrûpatîrthakartṛîṇâṃ talliṅgakucamaṇḍitâḥ |
vidyante vihitâḥ kvâ 'pi pratimâç cen, nigadyatâm! ‖ 89 ‖
pakshahânir na cet, santi; santi ced, bhaṇḍimâspadam. |
iti doshadvayâvâptau na strîṇâṃ çivasambhavaḥ. ‖ 90 ‖
CakrîKeçavaRâmâjamaṇḍaleçâdisatpadam |
tathai 'va çrutakaivalyam manaḥparyayabodhanam ‖ 91 ‖
gaṇeçasûryupâdhyâyapadaṃ strîṇâm bhaven na cet, |
kathaṃ sarvajñatâ tâsâṃ jagatpûjyâ ghaṭâm aṭet? ‖ 92 ‖ yugmam ‖
kulînaḥ kuçalo dhîraḥ saṃyamî saṅgavarjitaḥ |
nirjitâkshaḥ pumân eva vṛiṇute muktimâninîm ‖ 93 ‖
nirgranthamârgam utsṛijya sagranthatvena ye jaḍâḥ |
vyâcakshate çivaṃ nṛiṇâṃ, tadvaco na ghaṭâm aṭet. ‖ 94 ‖
sasaṅgatvena nirvâṇasâdhanaṃ yadi vidyate, |
prâjyaṃ râjyaṃ kathaṃ tyaktam Âdidevena? brûhi me! ‖ 95 ‖
kulîno 'pi mahâvidya âdyasaṃhananânvitaḥ |
naro nirgranthatâbhâvân na nirvâti sulakshaṇaḥ. ‖ 96 ‖
sacelakambalaṃ daṇḍabhikshamâtrâdisaṃyutam |
sâdhunâ no 'pakaraṇaṃ gṛihyate mokshakâṅkshiṇâ. ‖ 97 ‖
grahaṇâc cîvarâdînâṃ likshâyûkâçrayo bhavet; |
nikshepâdânatas teshâṃ câlanâc ca vadho 'ṅginâm. ‖ 98 ‖
celâbhyarthanayâ 'dainyaṃ labdhe syân mohamohitaḥ; |
tataḥ saṃyamatâhânir; nairmalyaṃ ca kutastanam? ‖ 99 ‖
tataḥ saṅgadvayatyaktaṃ jinaliṅgam praçasyate |
sasamyaktvasya jîvasya mokshasaukhyasya sâdhane. ‖ 100 ‖
„saṃyamo jinakalpasya duḥsâdhyo 'yaṃ yato 'dhunâ, |
vṛittaṃ sthavirakalpasya tasmâd asmâbhir âçritam.“ ‖ 101 ‖
mâ vadai 'tad vaco 'sabhyam ajñâtvâ lakshaṇaṃ tayoḥ, |
yataḥ sthavirakalpe 'pi nai 'vâ 'sti saṅgasaṃgamaḥ. ‖ 102 ‖
athâ 'bhidhîyate tâvaj jinakalpâkhyasaṃyamaḥ, |
muktikântâparishvaṅgasaukhyam bhuṅkte yato muniḥ. ‖ 103 ‖
samyaktvaratnasadbhûshâvijitendriyavâjinaḥ |
vidanty ekâdaçâṅgam ye çrutam ekâksharaṃ yathâ, ‖ 104 ‖
kramayoḥ kaṇṭakam bhagnaṃ cakshushoḥ saṃgataṃ rajaḥ |
svayaṃ na sphoṭayanty, anyair apanîtam abhâshaṇam; ‖ 105 ‖
dadhânâḥ satatam maunam âdyasaṃhananâçritâḥ |
kandaryâṃ kânane çaile vasanti taṭinîtaṭe; ‖ 106 ‖
shaṇmâsam avatishṭhante prâvṛiṭkale 'ṅgisaṃkule |

jâte mârge nirâhârâḥ kayotsargaṃ samâçritâḥ; ‖ 107 ‖
nairgranthyapadam âpannâ ratnatritayamaṇḍitâḥ |
nirvâṇasâdhane nishṭhâḥ çubhadhyânadvaye ratâḥ ‖ 108 ‖
yatayo niççitâvâsâ jinavad viharanti vai: |
tasmât te jinakalpâkhyâ gaditâ gaṇanâyakaiḥ. ‖ 109 ‖
atha sthavirakalpâ ye jinaliṅgadharâ varâḥ |
munayaḥ çuddhasamyaktvasudhâsaṃdhautacetasaḥ ‖ 110 ‖
yuktâ mûlaguṇair ashṭâviṃçatipramitaiḥ çubhaiḥ |
dhyânâdhyayanasaṃlînâ dhṛitapañcamahâvratâḥ ‖ 111 ‖
pañcâcâraratâ nityaṃ daçadhâ dharmamaṇḍitâḥ |
brahmavrateshu saṃnishṭhâ bâhyântaragranthavarjitâḥ ‖ 112 ‖
tṛiṇe maṇau pure 'raṇye mitre 'mitre sukhe 'sukhe |
samânamatayaḥ çaçvan mohamânamadojjhitâḥ. ‖ 113 ‖
dharmopadeçato 'nyatra sadâ 'bhâshaṇadhâriṇaḥ |
çrutasâgarapâriṇâḥ kecanâ 'vadhibodhagâḥ, ‖ 114 ‖
manaḥparyayiṇaḥ kecid gṛihṇanty avadhitaḥ purâ |
câru pañcaguṇam picchaṃ pratilekhanahetave; ‖ 115 ‖
viharanti gaṇaiḥ sâkaṃ nityaṃ dharmaprabhâvanâm |
cekriyante suçishyâṇâṃ grahaṇam poshaṇaṃ tathâ; ‖ 116 ‖
sthavirâdivrativrâtatrâṇaposhaṇacetasaḥ; |
tataḥ sthavirakalpasthâḥ procyante sûrisattamaiḥ; ‖ 117 ‖
sâmprataṃ kalikâle 'smin hînasaṃhananatvataḥ |
sthânîyanagaragrâmajinasadmanivâsinaḥ. ‖ 118 ‖
kâlo 'yaṃ duḥsaho, hînaṃ çarîraṃ, taralam manaḥ, |
mithyâmatam ativyâptaṃ, tathâ 'pi saṃyamodyatâḥ; ‖ 119 ‖
uktaṃ ca | varisasahasseṇa purâ
jaṃ kammaṃ haṇai, teṇa kâeṇa |
taṃ saṃpai variseṇa hu
nijjarai hîṇasaṃhaṇaṇe. ‖
gṛihṇanti pustakâdyaṃ ye yogyaṃ saṃyaminâṃ çuci |
sâvadyasambhavâpetam munayo mokshakâṅkshiṇaḥ: ‖ 120 ‖
îdṛik sthavirakalpaḥ syât sakalopadhivicyutaḥ; |
esha gṛihasthakalpo 'nyo, yatra celâdidhâraṇam. ‖ 121 ‖
nanu gṛihasthakalpo 'yaṃ kalpitaḥ pâṇḍurâṃçukaiḥ? |
param akshajasaukhyâya, na câ 'yaṃ çivaçarmaṇe. ‖ 122 ‖
kathayanti katham mûḍhâ Vardhamânajineçinaḥ |
garbhâpaharaṇaṃ nindyaṃ vivekavikalâçayâḥ? ‖ 123 ‖
Divânandyâḥ striyâ garbhe Vṛishadattadvijanmanaḥ |
avatîrṇe jine Vîre tryaçîtidivasâ gatâḥ. ‖ 124 ‖
tato bhikshukulaṃ jñâtvâ Çakras taṃ garbham âpayat |
Siddhârthanṛipateḥ patnyâṃ, katham etad vaco bhavet? ‖ 125 ‖
Vajriṇâ tat kulam pûrvaṃ viditaṃ vâ na kiṃ? vada! |
viditaṃ cet purâ, kiṃ na bhrûṇâpaharaṇaṃ kṛitam? ‖ 126 ‖
na jñâtaṃ cet, kathaṃ garbhaçodhanâdikriyâ kṛitâ? |
na kṛitâ ced, viçeshaḥ kaç tîrtheçâparamartyayoḥ? ‖ 127 ‖
tathâ ca chinnanâlo 'sau katham anyatra vardhate? |
chinnavṛintam phalaṃ yadvat kshaṇât kshîṇatvam ṛicchati. ‖ 128 ‖

„ropikâ "ropitâ 'nyatra vardhate 'sau na kiṃ tathâ?" |
mâ vadai 'tad, yato mâtṛitulyâ sâ, sutavat phalam. ‖ 129 ‖
mâtur anyatra vinyâse bhrûṇasya vada kiṃ gatam? |
bahudûshaṇavad vâkyaṃ tâvakaṃ tâpakaṃ satâm. ‖ 130 ‖
evam bahuvidhair vâkyair viruddhaiḥ çâstrasaṃcayam |
prakalpya te janân mûḍhân saṃçayatvam anînayan. ‖ 131 ‖
tataḥ sâṃçayikaṃ jâtam matam dhavalavâsasâm |
evaṃ svakalpite mârge vartante te durâçayâḥ ‖ 132 ‖
tadbhaktaLokapâlâkhyamahîkshicCitralekhayoḥ |
sutâ Nṛikuladevâkhyâ babhûva varalakshaṇâ. ‖ 133 ‖
adhyaishṭâ 'nekaçâstrâṇi santike svaguros tu sâ |
kalâkulakanatkântirûpâpâstasurâṅganâ. ‖ 134 ‖
avâpa târatâruṇyaṃ târuṇyoddhatanṛipriyam. |
athâ 'sti Karahâṭâkhyaṃ draṅgaṃ draviṇasambhṛitam. ‖ 135 ‖
tacchâstâ 'vâryavîryo 'bhûd bhûpo Bhûpâlanâmabhâk; |
kanyâṃ tâṃ kamanîyâṅgîm pramodât pariṇîtavân. ‖ 136 ‖
sâ 'sît sakalarâjñîshu mukhyâ puṇyavipâkataḥ; |
tayâ 'mâ vipulân bhogân bhuṅkte 'sau vipulâpatiḥ. ‖ 137 ‖
anyadâ 'vasaram prâpya râjñyâ vijñâpito nṛipaḥ: |
svâmin, madguravaḥ santi puravo matpituḥ pure. ‖ 138 ‖
ânâyayata tân bhaktyâ dharmakarmâbhivṛiddhaye! |
niçamya tadvaco bhûbhṛid âhûyâ 'mâtyam añjasâ ‖ 139 ‖
Buddhisâgaranâmânam apraishîl lâtum âdarât. |
âsâdya 'sau gurûn natvâ pravarapraçrayânvitaḥ ‖ 140 ‖
bhûyo 'bhyarthanayâ 'mâtyaḥ pattanaṃ nijam ânayat. |
niçamya "gamanaṃ teshâm mudam âpa parâṃ nṛipaḥ. ‖ 141 ‖
mahatâ "ḍambareṇâ 'sâv acâlîd vandituṃ gurûn; |
dûrâd âlokya tân sâdhûn dadhyâv iti suvismayât: ‖ 142 ‖
aho nirgranthatâçûnyaṃ kim idaṃ nûtanam matam? |
na me 'tra yujyate gantum pâtradaṇḍâdimaṇḍitam. ‖ 143 ‖
vyâghuṭya bhûpatis tasmâd âgatya nijamandiram |
bhâshate sma mahâdevîṃ: guravas te kumârgagâḥ ‖ 144 ‖
jinoditabahirbhûtadarçanâçritavṛittayaḥ; |
parigrahagrahagrastân nai 'tân manyâmahe vayam. ‖ 145 ‖
tayâ manogataṃ râjño jñâtvâ 'gâd gurusaṃnidhim, |
natvâ vijñâpayâmâsa vinayânatamastakâ: ‖ 146 ‖
bhagavan, madâgrahâd agryâṃ gṛihṇîtâ 'marapûjitâm |
nirgranthapadavîṃ pûtâṃ hitvâ saṅgam mudâ 'khilam! ‖ 147 ‖
urarîkṛitya te râjñyâ vacanaṃ vidushâ 'rcitam |
tatyajuḥ sakalaṃ saṅgaṃ vasanâdikam añjasâ. ‖ 148 ‖
kare kamaṇḍaluṃ kṛitvâ picchikâṃ ca jinoditâm |
jagrahur jinamudrâṃ te dhavalâṃçukadhâriṇaḥ. ‖ 149 ‖
viçâm patis tato gatvâ 'bhimukham bhûrisambhramât |
na câ 'tibhaktitaḥ sâdhûn madhyepattanam ânayat. ‖ 150 ‖
tadâ 'tivelam bhûpâdyaiḥ pûjitâ mânitâs takaiḥ |
dhṛitaṃ digvâsasâṃ rûpam, âcâraḥ sitavâsasâm. ‖ 151 ‖
guruçikshâtigaṃ liṅgaṃ naṭavad bhaṇḍimâspadam; |

tato Yâpanasaṅgho 'bhût teshâṃ kâpathavartinâm. ‖ 152 ‖
Çvetâṃçukamatâd evam matabhedâḥ çubhâtigâḥ |
alaṃkṛitivaçât kecit, kecit svâvarṇâçrayât, ‖ 153 ‖
svasvâçrayabhidâ kecit, kecid duḥkarmapâkataḥ, |
tato babhûvur bhûyâṃso mithyâmohamalîmasâḥ. ‖ 154 ‖
mṛite Vikramabhûpâle saptaviṃçatisaṃyute |
pañcadaçaçate 'bdânâm atîte çṛiṇutâ 'param. ‖ 155 ‖
Luñkâmatam abhûd ekaṃ lopakaṃ dharmakarmaṇaḥ. |
deçe ca Gaurjare khyâte vidvattâjitanirjare ‖ 156 ‖
Aṇahallapattane ramye prâgvâṭakulajo 'bhavat |
Luṅkâbhidho mahâmâni çvetâṃçukamatâçrayî. ‖ 157 ‖
dushṭâtmâ dushṭabhâvena kupitaḥ pâpapaṇḍitaḥ |
tîvramithyâtvapâkena luñkâmatam akalpayat ‖ 158 ‖
surendrârcyâṃ jinendrârcâṃ tatpûjâṃ dânam uttamam |
samutthâpya sa pâpâtmâ pratîpo jinasûtrataḥ. ‖ 159 ‖
tanmate 'pi ca bhûyâṃso matabhedâḥ samâçritâḥ. |
kalikâlabalam prâpya dushṭâḥ kiṃ kiṃ na kurvate? ‖ 160 ‖
bahudhâ durmatair evam mohândhatamasâ "vṛitaiḥ |
jinoktamûlamârgo 'sau nirmalaḥ samalîkṛitaḥ. ‖ 161 ‖
tathâ 'pi na pramâdyanti santas tatra sukhaishiṇaḥ; |
mahâmaṇiṃ rajoliptaṃ kiṃ na gṛihṇanti saddhiyaḥ? ‖ 162 ‖
malinaḥ kim bhaved dharmo niḥçaktasyâ 'parâdhataḥ? |
na hi bheke mṛite 'mbhodhiḥ prâpnoti pûtigandhitâm. ‖ 163 ‖
viditvâ 'sâratâm anyamateshv evaṃ sadarçanâm |
vitanvantu matiṃ sarvadarçinâ darçite 'dhvani. ‖ 164 ‖
nirambaramanohârî nirâbharaṇabhâsuraḥ |
daçâshṭadoshanirmukta âpto, nâ 'nyaḥ kshudhâdibhâk. ‖ 165 ‖
tadânanendusambhûtasyâdvadâmṛitagarbhitam |
viruddhatâtigaṃ çâstraṃ çasyate, nâ 'nyajalpitam. ‖ 166 ‖
nirgrantho granthayukto 'pi ratnatritayarâjitaḥ, |
udgiranti guruṃ ramyaṃ tam, anyaṃ nai 'va granthilam. ‖ 167 ‖
çraddhâtavyaṃ trayaṃ ce 'ti hitvâ 'nyamatadurmatim |
tathâ niçcitya tattvâni grâhyaṃ samyaktvam uttamam. ‖ 168 ‖
Çreṇikapraçnato 'vocad yathâ Vîrajineçvaraḥ, |
tatho 'ddishṭam mayâ 'trâ 'pi jñâtvâ çrîjinasûtrataḥ. ‖ 169 ‖
yaḥ çrîKoṭṭapure jitâmarapure Somâdiçarmadvijât
âsîd ekaguṇâkaro 'ṅgajavaraḥ Somaçriyâṃ suçriyâm |
prottîrṇo 'malabodhadugdhajaladhiṃ çritvâ garîyogurum,
bhadro 'sau mama Bhadrabâhugaṇapaḥ pradyotatâm mânase! ‖ 170 ‖
nirbhûsho 'py atibhâsuraḥ kṛitaratikshepât sadâ tṛiptimân
nirlepo 'pi nirastavedyavibhavât sadbodhadṛik saukhyabhâk |
kâmoddâmakaripramardanahariḥ pañcâkshakakshânalaḥ
so 'rhan no vitanotu vâñchitasukham bhaktyâ 'rhato 'bhishṭutaḥ! ‖ 171 ‖
saddṛishṭimûlaṃ çrutatoyasiktaṃ
suvṛittaçâkham praguṇodgamâḍhyam |
dakshaṃ sadâ 'bhishṭaphalapradâne
çrîdharmadevadrumam âçrayantu! ‖ 172 ‖

vâdibhendramadapramardanahareḥ çîlâmṛitâmbhonidheḥ
çishyaḥ çrîmadAnantakîrtigaṇinaḥ satkîrtikântâjushaḥ |
smṛitvâ çrîLalitâdikîrtimunipaṃ çikshâguruṃ sadguṇaṃ
cakre cârucaritram etad anaghaṃ Ratnâdinandî muniḥ ‖ 173 ‖
Bhadradoçcaritaṃ vaktuṃ çakyate 'lpadhiyâ katham? |
tathâ 'py avistaraṃ dṛibdhaṃ Hîrâkâryoparodhataḥ ‖ 174 ‖
çvetâṃçukamatodbhûtimûḍhân jñâpayituṃ janân |
vyaracam imaṃ granthaṃ na svapâṇḍityagarvataḥ. ‖ 175 ‖

iti çrîBhadrabâhucaritre âcâryaçrîRatnanandiviracite çvetâmbaramatotpattiyâpanasaṅghotpattivarṇano nâma caturtho 'dhikâraḥ samâptaḥ.

iti çrîBhadrabâhucaritraṃ samâptam.

Varia lectio.

I v. 3 a, b, c A °shṭa° B °shṭi°; c A pado, B padân. v. 7 c AB çrudiṭha. v. 9 c B bhavakaḥ. v. 11 d B mukhaṃ. v. 16 d B °kshiṇâḥ. v. 22 d B pauravardhanaḥ. v. 30 c B sâṭṭâlai. v. 45 a b B çrubhe, b A subhe. v. 53, 54, 60 A vaddaka, erklärt golika. v. 64 d B kiṃnâma. v. 69 d B pradâya. v. 71 a AB jâtodya. v. 72 d B ishṭaṃ va. v. 78 d B vilokyate, A 1. bd. v. 128 d B kîrtiḥ.

II v. 12 a AB praksham. v. 26 d AB sadakâ°. Das Metrum verbietet çaṭṭaka zu lesen. v. 45 d B vârdhikyo. v. 64 a B samâdvâdaça?. v. 97 d AB karnâṭanivṛitaṃ A am Rande deçaṃ.

III v. 49 c A vijaye. v. 54 c AB svasitâç ca. v. 63 a B jñâta. v. 66 d A urspr. rudaṃta verbessert rudaṃti, B rudanti. v. 100 c AB varyo. Unterschrift B °viracite abhishṭasukhapraptyai tṛitîyo 'dhikâraḥ.

IV v. 1 a AB °bhidhânotha. v. 18 a A maunḍyair; c d B jîrṇâcâryas tato (l. tataḥ) kshimo (l. kshipto) gartte kûṭena tatra taiḥ. v. 25, 27 AB saṃkalya. v. 60 a A bobhivitti, B bobhuvita; b B karmmaṇi. v. 107 b A gisakule. v. 122 a A paṃḍurâṃçukâḥ, B °çuka. v. 131 d A çaṃsaya, B çaṃçaya. v. 132 a A çâṃsayikaṃ, B çâṃç°. v. 138 b AB râjñâ. v. 139 a AB anâpayata. v. 147 a und v. 157 a eine Silbe zu viel; es liegt die moderne Aussprache bhagvan und Aṇhilla zu Grunde. v. 156 d AB nijjare. Unterschrift statt yâpana A âpali, B pâyali.

Nachträge und Berichtigungen.

Von den p. 9 angeführten Stellen, in denen die Construction vernachlässigt ist, kann I, 84 durch Interpretation, IV, 1 durch Conjectur, wie im Text geschehen, berichtigt werden. Eine weitere Eigenthümlichkeit ist, dass der Aorist Causativi für den Aorist des einfachen Verbum gebraucht wird: ajîjayat I, 94; samapîpaṭhat IV, 35; anînayan IV, 131.

p. 10 lies bhaṇḍiman, ibid. lies sphoṭayanti und füge die Stelle: IV, 105 hinzu.

p. 12 Zeile 5 von oben lies Sthûlâcârya statt Sthûlabhadra, und streiche demgemäss p. 14 Zeile 16 die Worte „nachher zwar zur Bekehrung rieth, aber doch wenn auch erst nach diesem Leben für die Partei der Ketzer gewonnen wurde". Das Resultat meiner Untersuchung wird durch den zu spät aufgedeckten Irrthum nicht alterirt.

Beiträge zum kurdischen Wortschatze.

Von

A. Houtum-Schindler.

Schon seit einigen Jahren war ich mit dem Zusammenstellen eines kurdischen Wörterverzeichnisses beschäftigt, als ich vor zwei Jahren das von Hrn. Prof. F. Justi in 1879 herausgegebene „Dictionnaire Kurde-Français par M. Auguste Jaba“ und die in 1880 veröffentlichte „kurdische Grammatik“ des Prof. Justi erhielt. Diese Werke ersparten mir den grössten Theil meiner Arbeit; ich stellte mir jedoch die Aufgabe die im Dictionnaire fehlenden Wörter zu sammeln und sie als einen Nachtrag zu ihm der DMG. mitzutheilen. Ich hatte gute Gelegenheiten kurdische Wörter zu sammeln, namentlich als ich mich im Jahre 1881 für einige Zeit in Sâûdjbulâgh im persischen Kurdistân aufhielt. Später ging ich nach Chorasân und dort in der Nähe der Türkisminen und im Norden von Nischâpûr, wo die Amârlû Kurden ansässig sind, konnte ich auch mein Wörterverzeichniss bereichern. Fortwährend auf Reisen begriffen fehlen mir bei meiner Arbeit die für etymologische Vergleichungen nöthigen Bücher, um jedoch meine Arbeit nicht ferner den Gefahren der Reise auszusetzen beschloss ich die Einsendung derselben nicht weiter aufzuschieben und ist meine Hoffnung, dass sie, trotz aller Mängel, als kleiner Nachtrag der grossen Arbeit des Prof. Justi dienen werde.

Erklärung der Abkürzungen.

A. Wörter des von den Amârlû Kurden gesprochenen Dialectes. Die Amârlû Kurden wurden in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts auf Befehl des Nâdir Schah von Kurdistân nach Chorasân versetzt. Sie bestehen jetzt aus ungefähr 500 Familien, die in fünf tîreh vertheilt sind. Die Namen dieser fünf Zweige sind: Begi-ârlû, Urkutâulû, Îzullû, Heftâd dû millet, Bât. Der Häuptling des ersten Zweiges war auch immer Häuptling des ganzen Stammes. Im Anfange dieses Jahrhundert's war der Häuptling der Amârlû ein Muhammed Hussein Chân, dessen ältester Sohn, Hussein Chân, nachdem er einige Jahre in seines Vaters Stelle gesessen, auf Befehl des Asef ed daulèh, Statthalters von Chorasân, ungefähr im Jahre 1830, in Meschhed

lebendig begraben wurde, der jüngere Sohn, Zohrâb Chân wurde vom Vater des jetzigen Ilchânî der Kurden von Qûtschân und Budjnûrd geblendet. Der Sohn des Hussein Chân, Kurdô Chân I, starb vor einigen Jahren, und der Sohn dieses letzteren, Kurdô Chân II, ist jetzt Häuptling des Amârlû Stammes. Dieser Stamm ist im Nordwesten von Nischâpûr im Thale des Safîd rûd zwischen den Districten von Bâr und Bâr i M'adên (in welchem die Türkisminen), wohnhaft. Das Thal wird mit verschiedenen Namen benannt, Kurdistân, Châk i Amârlû, Djulgeh i Mârûs, Derreh i Safîd rûd, u. s. w. Der Safîdrûd hat seine Quelle ungefähr 70 Kilometer von Nischâpûr und bewässert Felder der Nischâpûr Ebene einige Kilometer im Westen der Stadt. Die Amârlû sind Schîiten (Sî'ah). Die Perser schreiben diesen Namen 'Ammârlû, andere Formen sind Emranlu, Enbarlû, Enmarlu.

ar. arabisch.

arm. armenisch.

B. belûcî.

B. Wörter des von den Bachtiârî Stämmen gesprochenen Dialectes. Bachtiâren oder Grossluren, jetzt in zwei grosse Theile, Haftleng und Tschahârleng, und viele Zweige eingetheilt, sind in den wilden Gebirgsgegenden zwischen Ispahân, Schuschter, Burûdjird und Gulpâigân wohnhaft; ihre Grenze im Norden ist der Dizfûl Rûd, im Süden ziehen sie bis Behbahân und die Berge der Mamasenî.

Ch. Wörter die ich in Chorasân, namentlich in der Umgegend der Türkisminen im Bâr i M'adên Districte, gesammelt habe.

F. Einige in Fars, Schirâz bis Bûschehr, und im Süden von Kermân, in Djîruft, Rûdbâr u. s. w. vorkommende Wörter.

G. Wörter des Gûrânî Dialectes. Die den Gûrânî Dialect sprechenden Stämme sind im Westen von Kermânschâh in der Umgegend von Kerind ansässig, werden in zwei Theile, Gûrân i Siyah und Gûrân i Safîd eingetheilt und nennen sich Schîiten. Die Gûrân i Siyah, auch manchmal nach ihrem Hauptzweige, Gûrân i Qal'ah i Zandjîrî genannt, bestehen aus 16,000 Familien, die in Zelten und Dörfern wohnen. In diese Zahl sind 4000 sunnitische Djâf Familien, die im Norden bis nach Sinna ziehen, inbegriffen. Dieser Theil stellt der Regierung 1000 Soldaten, deren Befehlshaber in Gahwâreh, östlich von Kerind, seine Residenz hat. Die Zweige der Gûrân i siyah sind Qal'ah i Zandjîrî, Kalchânî, Nîrîzî, Tâîschî, Tofangtschî, Bîâmêhî, Tachtgâhî. Die Gûrân i Safîd wohnen bei Kerind und Biwanidj und bestehen aus 6000 Familien; sie stellen auch 1000 Soldaten.

Gi. gîlanisch.

J. Dictionnaire Kurde-Français par Auguste Jaba publié par F. Justi, St. Pétersbourg 1879.

Ju. Kurdische Grammatik von Ferd. Justi; St. Petersburg, 1880.
K. Kurdische Wörter, namentlich von dem Kelhûr Dialecte.
L. Dialect der Luren, Kleinluren, oder Faili, des Pischkûh Theiles, deren Hauptort Chorremâbâd ist und welche zwischen Burûdjird und Dizfûl wohnen. Sie sind meistens Nomaden und alle Schiiten.
M. Dialect des Mukri Stammes, welcher in der Umgegend von Sâûdjbulâgh im Süden des Urûmiah See's ansässig ist. Die Mukri sind Sunniten.
Ma. Dialect von Mazanderân.
np. Die persische Sprache wie sie heute gesprochen wird.
P. Persische, jedoch selten gebrauchte und obsolete Wörter.
Pa. Wörter der Pârsen von Kermân und Yezd.
Pehl. Pehlewi.
t. türkisch.
S. Dialect von Sô, einem Dorfe zwischen Ispahân und Kâschân. Dieser Dialect wird von höchstens 500 Familien der in der Umgegend von Sô liegenden Dörfer gesprochen. In Natanz, etwas östlich von Sô wird er wenig gebraucht.
Se. Dialect von Semnân.
Z. Dialect des grossen Zenganeh Stammes, wie auch anderer kurdischer Stämme in der Kermânschâh Provinz. Dieser Dialect ist fast dem Lurischen gleich. Man findet den Zenganeh Stamm bis bei Râm Hormuz; der grösste Theil desselben befindet sich etwas östlich von Kermânschâh.

Wie schon oben bemerkt habe ich meine Wörter des Mukri Dialectes in Sâûdjbulâgh gesammelt; ich hatte dazu die Hülfe eines intelligenten Kurden, welcher des Arabischen, Türkischen und Persischen mächtig war, sowie des Qâḍi von Sâûdjbulâgh. Auch befragte ich viele Dorfbewohner und Nomaden. Die Amârlû und Chorasân Wörter sammelte ich während meines Aufenthaltes in den Türkisminen. Ich war nicht so glücklich einen in Grammatik bewanderten Menschen zu finden, habe mich daher mit einfachen Wörtern begnügen müssen. Die Amârlû Kurden sind besonders dumm. Die im Wörterverzeichnisse vorkommenden Mazanderani und Gilâni Wörter habe ich von zweien meiner Leute die von Barfurûsch und Rescht stammen. Die Wörter des Gûrânî Dialectes habe ich von einem Major der Gûrân i Safîd, welcher mich einige Jahre lang auf meinen Reisen begleitete; er sprach auch türkisch und arabisch und war intelligenter als es persische Offiziere gewöhnlich sind. Meine Zenganeh Wörter habe ich von einem anderen meiner Leute, der drei Jahre mit mir war, jetzt nach seiner Heimath, Harsin, östlich von Kermânschâh, gegangen ist. Endlich war der in Sô, zwischen Kâschân und Ispahân, wohnende englische Telegrapheninspector, Herr R. Mc. Gowan, so freundlich mir eine Liste der dort gebräuchlichen Ausdrücke zu senden. Andere Wörter habe ich entweder auf meinen Reisen, an Ort und Stelle, wie Pârsî in Kermân,

Semnânî in Semnân, F. in Fârs (Schîrâz, Kâzerûn, Dâlikî, u. s. w.) in Kermân (Sardsîr, Djîrûft, Rûdbâr), Ba. zwischen Schuschter und Ispahân, L. in Chorremâbâd, u. s. w. gesammelt, oder Büchern, wie „Melgounof's essai sur les dialectes de Mazanderan et de Ghilan" und Dorn's „Caspia" entnommen. Von diesen letzteren kommen in meinem Wörterverzeichnisse nur wenige vor. Ich habe nur solche Wörter, welche sich in Jaba's Wörterbuch nicht vorfinden, angeben wollen, habe jedoch auch einige gleich geschriebene aber anders ausgesprochene Wörter verzeichnet.

Bemerkung zu Ju. XIX, das Gebiet der kurdischen Sprache. Unter Ṭahmâsp I. († 1575) wurden nach Scheref ed-dîn (3. Abtheilung des III. Buches der Târîch i Akrâd) Siâhmanṣûr, Tschigini[1]) und Zenganeh Kurden nach Chorasân versetzt. Etwas später, unter Abbas I. († 1630) wurden die Schâdirlû, Kewânlû und Z'afrânlû, und unter Nâdir Schâh († 1747) die Amârlû in Chorasân angesiedelt. Von den ersteren drei Stämmen konnte ich nichts vernehmen. Die Kewânlû sind jetzt zerstreut und wohnen in Dörfern um Meschhed, Tschinârân und Radkân; die Schâdirlû, jetzt der mächtigste, und die Z'afrânlû, jetzt der zahlreichste Stamm, wohnen in den fruchtbaren Gegenden von Qûtschân, Budjnûrd, Schirwân, eben noch da wo sie ursprünglich von Schah Abbas angesiedelt wurden um die nördliche Grenze von Chorasân gegen Uzbegen und Turkomanen zu bewachen. Die Kurden von Mazanderan und Gîlân wurden von Agha Muhammed Chân dorthin versetzt. Die Kurden, welche bei Teherân, Weramîn und Qazwîn angetroffen werden, ziehen im Winter nach Kermânschâh und wohnen nur im Frühjahr dort; im Sommer ziehen sie auf den Elburz bei Fîrûzkûh, Teherân, und in die Gebirge von Târûm, nördlich von Qazwîn; einige bleiben auch den ganzen Sommer bei Weramîn. Die von Istachri und anderen alten Geographen genannten Kurden sind wahrscheinlich räuberische Nomaden überhaupt, oft Araber, gewesen. Vgl. Ibn Challikân (Mc. Guckin de Slane's Uebersetzung) III, 514: „The Kurds are descended from Amr Muzaikiyâ. They settled in the country of the Persians, and there propagated their race. Their offspring was very numerous and received the name of Kurds". Hier hätten wir also Kurden genannte Araber, wahrscheinlich die jetzt in Persien hausenden 'Amrî, 'Arab genannten aber persisch sprechenden Stämme. Oft hörte ich einen Dieb einfach Kurd und Kurt nennen. Im ganzen Azerbâîdjân heisst der Dieb Kurd. Die meisten Perser verstehen unter Kurd einen sunnitischen Kurden, und nennen schî'itische Kurden und Luren, Lek oder Luren.

Das von Herrn Floyer in Kermânschâh zusammengestellte kurdische Wörterverzeichniss scheint noch nicht veröffentlicht worden zu sein, obwohl es schon 1877 angezeigt wurde (Ju. XXXI). In

1) Zu bemerken, dass die Tschigini „Kurden" genannt wurden; sie sind jetzt ein Stamm der Pischkûh Feilî Luren.

dem von Hrn. Floyer verfassten Werke „Unexplored Baluchistan etc.“, London 1882, sind 11 Seiten „Observations on some dialects of western Baluchistan and others akin to them“. Der Verfasser giebt 44 kleine Sätze in Balûtschi, Afghânisch und Kurdisch, sagt aber nicht, welchen kurdischen Dialect er angiebt. Wir können nur annehmen, dass er die Wörter in Kermânschâh gesammelt hat, und in Kermânschâh sind fast alle Kurdenstämme vertreten. Auch sind seine Uebersetzungen nicht immer richtig, ist sein Kurdi oft nur etwas verändertes np., und sind seine Bemerkungen höchst naiv; z. B. Satz 1, „Come here“ ist übersetzt Kurdi: rra (werah ?) li men, oder bowa li men, was eigentlich „come to me“ heisst; Satz 6, „Don't forget it“ ist im Kurdi mit „faramûsch makan“ wiedergegeben, welches das np. „faramûsch makun“ ist; der Kurde sagt „le bir maker“; Satz 4, „Don't make a noise“, im np. „bang mazan“, bemerkt der Verfasser dass, „bang zadan is a book expression“, während doch dieser Ausdruck in ganz Persien gebräuchlich ist. Auf Seite 394 giebt Herr Floyer eine kleine Liste der von ihm in Chomain entdeckten Wörter und fügt zu „the list is not long enough to trouble the unphilological reader and the terms belong peculiarly to this place“. Diese Wörter sind: 1. ja'ada, Weg; 2. tahnâf, Strick; 3. wasut, Verstümmlung von blôst (balutschi böscht) steh still; 4. tîgh, Balken; 5. sirr, steiniger Grund; 6. sû, Wassertopf; 7. wakhin, beeile dich. Von diesen sieben Wörtern sieht sogar der „unphilological reader“ gleich, dass drei (1, 2, 4) in ganz Persien gebräuchlich sind. Drei andere (3, 6, 7) werden in Kurdistan, Luristan und dem Lande der Bachtiaren angewendet, nur ein Wort (5) ist mir unbekannt.

Alphabet.

Vocale: a â e ê i î o ô u û ü ai au ei.

Consonanten:

ب b	د d	ض ḍ	گ g	
پ p	ذ δ	ط ṭ	ل l	
ت t	ر r	ظ ẓ	ڵ ł	das doppelte l, wie im Russischen mit der Zunge hart am Gaumen.
ث ṯ	ز z	ع '	م m	
ج ǰ	ژ ž	غ γ	ن n	
چ č	س s	ف f	ه h	
ح ḥ	ش š	ق q	و w	
خ χ	ص ṣ	ك k	ی y	

Wörterverzeichniss.

âpp, âppeh, A. Onkel, Vater's Bruder (J. 279 a).
âtî'm, S. Waise; ar. yatîm (J. 28 b).
aχtâw, S. Sonne; np. âftâb (J. 2 a).
â'χeh, S. Mann; âqâ?
â'jârân, S. ich kaue.
ârzéng, Z. die durch Wind und Wetter verursachte dunkle Farbe auf den Bäumen; np̄. zeng, Rost;
â'raq, M. Schweiss; ar. 'araq.
ârâ'i, G. für; np. barâï;
â'rû, S. heute; M. âûrô (J. 29).
â'rgineh, S. Gipfel eines Berges; comp. âr von altbaktr. hara, Gebirge Arborž, Elburz, etc.
ârt, S. Mehl; np. ârd } (J. 4 b).
irt, A. Mehl; np. ârd }
âr, S. Mühle.
ârû's S. Braut; ar. 'arûs.
ârâ', G. warum?;
âr, A. Feuer; M. âûr, G. L. Z. J. âgir; Pehl. âtar.
âzâ', M. brav, tapfer (J. 7 a).
âzû', Z. Stelle hinter den Backenzähnen, wo keine Zähne; J. azû, Backenzähne.
âzkû'h, G. wilde Birne; J. askûk.
âzô', G. mannbare Jungfrau; Pa. yen âzâb (J. 281 b);
armiji, Maz. Igel; Melgunof, aramdiji; vgl. Darmesteter, Etud. iran. 55.
urr urr, A. das Brüllen (J. 284 b).
âž inâ bâwet, G. darum; np. az in bâbet;
ažkâ, G. woher?; np. az kujâ.
âžûan, M. treiben; Praes. und Fut. dažôm; Perf. âžûâm; Part. âžûâû getrieben; J. ažûtin, courir.
ažmâ'rdin, M. zählen; Praes. und Fut. dežmêrim; Perf. ažmârdim; Particip. ažmerâû; J. ažmârtin; np. šimurdan.
ustûn, A. Säule, np. sitûn (J. 9 b).
istâq, A. Schafbock.
â'sik, M. Antilope; np. âhû; J. B. âsk; (pehl. âhûk, âhik, Minocheherji Pehl. Gloss. 58. 192); k erscheint unter ähnlichen Verhältnissen auch in bâsk, birûsk u. s. w.
astû'r, M. dick; J. grossier, impoli; np. astewâr.
â'sin, M. G. Eisen; np. âhen; A. hasin (J. 439).
astê, M. Feuerstein, auch bard astê wie im G.; J. berhasteh, hasteh batterie de fusil, ber pierre.
â'sip, M. Pferd, np. asp; A. hasp; S. asm;
astâ'reh, Z. Stern, np. sitâreh; M. astêreh; S. astareh.
isfî', Z. L. weiss; Maz. isfeh; np. safîd.
asr, Z. G. Thräne; J. stir, istir, histir.

isperék, Z. Querholz des Spaten, worauf der Fuss gestellt wird; M. asperéh; J. spîreh, appui; ispârtin, sipârtin, appuyer; np. sipâreš.

astû´, M. J. Hals; A. ustû; comp. np. sitûn, Säule; A. ustûkûr; J. ustûkûr.

aspenâ´χ, M. Spinat; gr. σπινάχιον; np. isfinâǰ; Maz. isfinâ (J. 8).

astâ´ndin, M. nehmen, Praes. und Fut. astdênim; Perf. astândim; Partic. astênrâû, genommen.

asmân qurreh, Z. Donner; F. qurrehterâk; A. qurriš; vgl. quri J. 317.

asmâ´n, M. Himmel; asmân âûrô zôr maχšûš e; der Himmel ist heute sehr (stark) bedeckt; S. âsimûn; A. asmin; np. asmân.

aspê´, M. Laus; J. ispî; G. S. ašpešt; Maz. išfiǰ; np. šepeš.

astô´reh kilik dâr, M. Komet; kilik = Schwanz.

âšiq A. Trommelschläger (Petermann, Reisen 447 hat aus der Gegend von Aamuda, zwischen Nisibin und Mardin, die Bedeutung „Zigeuner" für 'âšiq, J.).

arreh kemer, Ch. Rückrat, (wörtlich Lenden-Säge, np. arrah, J.).

aškaut, M. Höhle; L. Ba. iškeft; np. šekeft (J. 260).

âšiq bûn, M. lieben; ar. 'âšiq (J. 279).

ašewâ´n, M. Müller; np. âsiâbân (J. 11).

aš, M. Mühle; A. êš (J. 11).

ištan; G. selbst: ištan — im — it — iš — mân — tân — šân, ich, du, er, wir, ihr, sie selbst (np. χištan J.).

uštir, S. Kamel; M. ûštur; Maz. šeter; np. šutur; A. brauchen das t. deweh (J. 445).

iṭâ'at ker, M. gehorsam; ar. iṭâ'at (J. 12).

istaurah, saurah, A. steril (J. 9).

âqi´m, Ch. steril; ar. 'aqim.

â´χâ, M. Häuptling (J. 12).

aχzû´neh, M. Schnalle; J. aχzûm.

anǰenin, M. zerschneiden; Praes. dêânǰenim; Perf. anǰenim; Part. anǰenrâû; np. anǰîdan (J. 21).

ânâ, G. dort; np. ânǰâ.

angustileh, M. Fingerring; A. angelûs, hangelûsk (J. 453).

âlûdâ´r, M. Dachbalken; lit. Flammenbaum.

âlχi, Z. Pferdeherde; t.

alêt, Z. G. Pfeffer.

olûh اله, S. Geier; Gi. Âleh, Adler, Geier; Alehmaut, das bekannte Schloss der Assassinen im Norden von Qazwin; P. Aluh, Adler, Vide Ibn Challikan Biogr. Imâd od dîn al Ispahânî (J. 19).

âlûbâlû kewileh, M. wilde Kirsche (np. âlû bâlû, georg. alubali, thusch alubal, J.).

alqâ´r, A. eiserner Ring, der das Eisen am Pfluge hält; ar. ḥalqah (J. 144).

â´likûlû´, A. Johanniskäfer (d. i. Käfer des Ali? J.)

âmrû´, Z. G. Birne; M. harmî; J. hirmî; A. imrûd; Pehl. hormod,

âmû'r, M. Pflug.
â'mû, S. Vater's Bruder; ar. 'ammû (J. 280).
â'meh, S. Vater's Schwester; ar. 'ammah (J. 284).
âû, M. dieser; plur. âwân (J. 13).
û, S. Wasser; np. âb; S. û i čam. Thräne (J. 14).
âwâ; Z. jener; K. auweh (J. 27).
âûr, M. Feuer; âûr kirdin, das Feuer anzünden; âûr kužâwah, das Feuer ist aus, lit. ist getödtet; np. kuštan, tödten für auslöschen wird oft gebraucht (J. 17).
awrî'šim, M. Seide; np. abrîšum; S. awrêšum (J. 1).
âwarâ', G. hungrig; âwarâ't, Hunger (np. âwârah Vagabund).
awr, S. Wolke; np. abr. (J. 25).
urqâ'n, A. Steppdecke; t. yūrγân (J. 25).
â'wah, M. dieser; J. âwi, âwé.
â'wanah, M. diese, plur. von âwah; J. êwân.
âwê, âwênder, M. dort; J. âûweh.
âûrô, M. heute, (âwah rô, dieser Tag); S. ûrû; A. îrû; np. imrûz (J. 29).
âwis, M. G. Z. schwanger; Maz. âwisân; J. âwis; comp. Pehl. Bundehesch apûs, apûstan; np. âbistan; A. âwisteh.
âûsâ'l, M. in diesem Jahre, np. imsâl; A. isâl (J. 30).
awê'sti, M. jetzt (J. 15).
âwândeh, M. soviel; A. wâ qatâ; J. hindeh, hind.
âûlâ'yeh, M. auf dieser Seite; np. in lâ.
âûlâ', M. auf jener Seite; np. ân lâ (J. 27).
â'wleh, Z. Pocken; G. âûlah; np. âbleh.

ulû'feh أُلوفه, Z. Kuhfutter, ein aus gawdâneh und Wasser bereiteter Brei (J. 283).
awî'teh kerdin, G. aufhängen.
âwî'tin, G. hängen (J. 449).
ô'nah, G. jener; plur. ônâneh; np. ân, ânhâ.
âwî'reh, S. schwanger.
âwrû', S. Augenbraue; np. âbrû.
âûkâ, G. wohin?
âwîtin, M. werfen; Praes. und Fut. dawêjim; Perf. âwîtim; Particip. âwîtûyeh geworfen, âwêjer werfend; J. awîtin, hawîtin.

ô'il اويل, Z. das Kind; ar. عيّل (J. 285).

û'rteh, A. in der Mitte, drinnen; t. ortâ (J. 25).
idi'kah, M. anderer, adj., bei Garzoni kedin, kedi, = idi und Relativpronomen; hier steht Relativpronomen am Ende des Wortes; J. idi, encore.
iwâ'reh, Z. Abend; A. iwâr; J. eiwâr.
ê'qareh, Z. soviel; np. in qadr; F. iyezar.
ilâ, Z. auf dieser Seite; np. in lâ.
ê'rah, M. hier, auch lerâ; J. êrwah.
ê'sik, M. Knochen (J. 444).

istwét, M. Pfeffer (türk. issi-ot (d. i. warmes Kraut) Ingwer, J.).
é'stir, M. Maulthier; J. astir; np. astar.
inā, G. dieser; plur. inâneh (J. 21).
înā, G. hier; np. injā.
isch, G. jetzt (J. 457).
iki, G. jemand; np. yeki, einer (J. 462).
âyém, G. Mann, homo; np. âdam (J. 4).
ineh, G. so.
èzink, A. Brennholz; np. hizum (J. 443).
ineh, A. Freitag, P. âdineh (J. 31).
âš, A. Mühle (J. 11).
i'gdeh, A. Elaeagnus angustifolia; np. sanjed; t. ideh.
bâskê'š, M. Mittelholz, Führstange des Pfluges; von bâsk, Arm; kêš von kêšân, ziehen?
bâng, M. Stimme, Ruf, Lärm; np. (J. 37).
bâng hištin, M. rufen.
bâinjâ'n, M. Solanum melongena; np. badinjân (J. 33).
bâlišt, Z. S. Kissen; np. (36).
bâ'sik, bâsk, M. A. Unterarm, auch oft für den ganzen Arm gebraucht; auch Abhang eines Berges; np. bâzû (J. 35).
bâqelâ', M. Bohne; im np. heisst nur die Saubohne so, in Sâûjbulâγ werden alle Bohnen so genannt; ar.; A. bâqalî (J. 36).
bâl, M. G. Z. Flügel; im Z. auch Blatt eines Baumes; Maz. Unterarm (J. 36), vgl. pâl.
bâlû'ţ, Z. Eiche; ar. balûţ; gewöhnlich heisst die Eiche dâr bâlûţ und die Eichel bâlûţ (J. 82), vgl. belû.
bâ'lâmirk, Z. Ellenbogen; von bâlâ oben, über, mirk, Arm?
bâ'lgeh, A. Kissen; comp. deutsch Balg (J. 36).
bâwâ kâl, A. Z. Grossvater; J. bâb kâlî; lit. der alte Vater.
bâ'bižni, M. Vater der Frau; Z. bâb i jin.
bâpî'r, M. Grossvater, lit. der alte Vater.
bâwêšik hâtin, M. gähnen; J. bâwišk, das Gähnen.
bâlbâl kirdin, M. blöken, der Schafe; onomat. Ausdruck; A. bârbâr, warwar.
bâwešî'n kirdin, M. fächern; J. bâwešîn.
bâ'tman, M. Gewicht = 1 russ. pud = 8 siyék oder hafteh; 1 siyek = 4 haftdirhem = 8 sehdirhem; 1 sehdirhem = 2 dôdirhem = 4 dirhem; 256 dirhem = 1 bâ'tman.
bâl, S. Spaten; np. bîl; vgl. biel (J. 65).
bâbâ, S. Vater; M. bâb; G. bâwuk; Pa. bâwg; Z. bâwâ.
bâ'χâjî, bâγajî, S. Grossvater.
bâγsû'reh, S. Vater des Mannes, Schwiegervater; comp. χasûr, χasûreh u. s. w.
bâ'zneh, M. Armband.
bâ, M. der Wind; np. bâd; Z. bâe (J. 32).
bâ'qah, M. Heugarbe; Z. bâ'γeh; J. bâq.
bâz, Z. scheckig.

bâé, Z. der Wind; bâé zelân der Nordwind; A. bâ, s. bâ.
bâzirgân, Z. Kleinhändler (J. 35).
bâhû, Ch. Unter- und Oberarm; np. bâzû, vgl. bâsik.
bar, S. Thür, Thor; bar darambas (sic) mache die Thür zu; bar takimma, öffne die Thür; np. bar.
barâ'i mi'reh, S. Bruder des Mannes, der Schwager.
berâ'z, M. Schwein; Z. werâz; Muz. gerâz; np. gurâz; comp. Ortsname Borâzjân bei Abû Šehr (Buschir) (J. 42).
barmû'r, M. Halsband der Frauen (d. i. Brust-, Schulter-Ring; np. muhur, J.).
bareh, M. eine Art Teppich; comp. np. barek, ein aus Kameelhaar verfertigtes Tuch; J. berik, ber.
bersû'rkeh, M. Schabe; Blatta orientalis.
berežê'r, M. unten, unter; np. zîr (J. 44).
bareh, A. der Erste; v. t. bir, eins? (J. 47).
bar, G. draussen (von b a r Thür).
berâ tûteh, G. der Ringfinger, Bruder des tûteh, kleinen Fingers.
bard, M. Ba. L. F. G. Stein; J. ber.
bârzî, G. Höhe.
berin, G. messen.
beriân, K. schneiden (J. 47).
beržûr, A. oben; beržîr unten (J. 44).
bérčî, A. hungrig (J. 44).
burdî, A. Dreschkarren, auch čarχ i burdî.
bezangoreh, Ch. Stachelschwein.
bizmâ'r, M. grosser Nagel; ar. masmâr; Z. bismâr (J. 50).
bizâ'ûtin, M. schütteln; J. bizaftin.
bizin, M. G. Ziege (J. 50).
bizinmižék, G. (Ziegensauger), eine grosse Eidechse, die der Sage nach die Milch der Ziegen saugt; wird im np. bozlisek (der Ziegenlecker?) genannt; comp. basilisk? M. bizinmiž.
bizû'tin, M. springen, bewegen; dabizûm, ich springe; bizûtim, ich sprang; bizûtû, gesprungen, bewegt; P. bezidan.
buzastir, A. altes Schaf.
bas, Z. der Riemen; np. bast.
basterpi'er, M. übermorgen: np. pasferdâ (baster np. pastar).
bastin, M. binden; de'bastim, ich binde; bástim, ich band; bastrâû, gebunden (J. 51).
bârû, Z. kleiner Erddamm für Erleichterung der Felderirrigation (np.).
bâdequ'š, G. kleine Eule; A. bâyequš (t. bâyequš, J.).
bân, G. oben; comp. np. bân, bâm, Dach (J. 36).
bânârû'ž, G. die Woche.
baχšin, M. schenken; dabaχšim, ich schenke; baχšim, ich schenkte; baχšrâû, geschenkt; A. debaχšinam, ich schenke; baχšândim, ich schenkte; np. baχšidan (J. 39).
bučûr, A. eine Art Baum.
berâžâ'i, M. oben; auch berâžû'r (von bera J. 41—42 und žôr 231; J.).

berân, M. Schafbock; J. barân; G. Z. warân; Mac. wareh; np. barreh; A. barχ, barχik; Pehl. barrûn, arrûn, barχûn.
buχl, M. Hass, Neid; ar. Geiz; baχlîn, hassen (vgl. J. 40).
barz, Z. hochliegender Grund, auch warâz (J. 44).
birû'sik, M. Blitz, auch birû'sîn; B. le dedâ, es blitzt; A. birûsk; J. birûsk.
berâmbér, M. gleich; np. berâber (J. 42).
bočî, M. warum? (J. 38).
bičâk, A. Messer (J. 38).
barâş, M. eine der Leprosie ähnliche Krankheit; weisse Flecken zeigen sich auf Backe, Hand, Rücken, u. s. w.; die Haut ist sehr trocken; Krankheit ist nicht ansteckend, nicht erblich, aber unheilbar. Man schreibt ihre Ursache einem zu starken Genusse von Zwiebeln, Linsen und Ziegenfleisch zu; das Letztere namentlich soll im Winter sehr schädlich sein. Ar. baraş, Leprosie; Ch. fleckig; Türkis mit weissen Flecken auch abraş und abreš. (ar. baraç Elephantiasis).
bardâ'š, M. Mühlstein, bard-âš (J. 42).
bar i dast, M. das Innere der Hand, die flache Hand.
birdin, M. tragen, bringen; Praes. u. Fut. débam; Perf. birdim; Part. berâ'û; A. birin, bringen; az de wum, ich bringe; az birim, ich brachte; np. bürdan (J. 48).
baχteh, Ch. eine 2 Jahre alte Ziege; baχteh miš, altes Schaf (np. baχteh).
biržâ'ndin, M. braten; deberžé'nim, ich brate; biržâ'ndim, ich briet; biržî'û, gebraten; np. beriâteh kerdan (J. 44).
barandir, A. 2 Jahr altes Schaf (J. 46).
barî'n, M. regnen; barîû, geregnet (J. 34).
berî'n, M. schneiden; Praes. débirim; Perf. birî'm; part. birâ'û; np. burî'dan (J. 48).
bar, A. Brust; J. P.
baš, M. G. Z. Theil; M. si baš, ein Drittel, čuâri baš ein Viertel; G. Z. beš seyumi, beš čârumi (np. baχš, J.).
baţ, Z. Enterich; J. outarde, oie.
bulk, Ch. Niere (np. pulk, J.).
balg, Z. Blatt, Feder; bâl, was eigentlich Flügel bedeutet, wird auch für Blatt angewendet; J. belg; np. barg.
balmek, Z. nasturtium officinale; np. barmek.
bulbul, Nachigall; Z. drei Arten dieser 1. Bulbul, singt gut; 2. Sereh (np. sâr? Star) singt schlecht; 3. Burchpalam, singt gar nicht.
bilk, A. Augenlied; P. pilk.
bulwâyeh, A. Ch. Schwalbe (np. bâlwâyah, J.).
beládáčûn, M. wanken; Praes. beládâde-čim; Perf. beládáčûm; Part. beládáčû; J. dačûn mit vorgesetztem belâ, S. 54.
belâlûk, Z. Weichsel, Gebirgskirsche; bel, Gebirge? âlûk, np. âlu, Pflaume, Kirsche; J. belâlûk nom d'un arbrisseau.
belû, G. Eiche; ar. ballûţ; vgl. balûţ.
balkum, G. vielleicht; np. balkeh (J. 55).

ban, Z. Band; J. ben; np. band.
beniešt, M. der Gummi der pistacea mutica (dâr i ben); J. benûšt.
burehpalan, Z. Sieh bulbul und bûreh.
bûk, A. J. M. Braut, M. buk henân, heirathen; G. wowi, wewi; Z. bôwi, bôü; Pehl. wiwak; P. biwek; comp. bi, biweh, Wittwe.
bûreh, M. kleine Ente, Taucher, schwarze Ente; vgl. bûr.
bûl, Z. Asche (ar. bils cineres alkali? J.).
bûr, Z. A. grau (Pfeffer und Salz); J. brun.
bûz, A. weiss; t. Eis (J. 59).
bûšqol, A. Schafexcrement; np. piškil (J. 80).
bûsabebe, bôsabebe, M. darum; t. bû sabeb.
bô'erah kirdin, M. brüllen (Kuh), onomat., J. bôrin.
buâ'r, M. Furt; Z. weâr; J. bûr, bûhur; np. gudâr, guzâr.
bûq, bôq, M. Frosch; J. baq; Pa. waq; Maz. wak.
bûz, M. eine Art Ulme ohne Früchte; sehr hartes Holz; Schmuck der kurd. Friedhöfe; G. L. Z. wiz; der im np. qarahâγâč genannte Baum (russ. wjaz, J.).
bun, M. sein, haben; steht für np. bûdan, šudan, dâštan, hastan; bam, ich bin; bûm, ich war; bebah, sei; dabim, ich werde sein; auch rem; bûyah, gewesen, geworden; bû, seiend (J. 60).
bû'čkerâ, G. klein; J. bučûk.
ba, be, bo, M. für, in, nach, von; χôm be dasti χolâi dadam, ich ergebe mich in Gottes Hand; bomâlô nardim, ich schickte nach Haus; dilim bâû ǰuwam dasûtâ, mein Herz brannte um den Jüngling (J. 32).
bê, A. Wind, vgl. bâ.
benij, Ch. Wiege.
bisk, A. Locke, Zopf (J. 51).
bibi, A. Grossmutter (np.).
bi, M. Weide (salix); G. wi; np. bid (J. 65).
bi, A. Wittwe; np. biweh (J. 63).
bir, M. Brunnen; ar. (J. 65).
bid, Z. Quitte; M. bê; np. beh (J. 61).
bi'stin, M. hören; J. behistin.
bên, M. Nase, Geruch; A. behin; J. bihin.
bên kirdin, M. riechen (act.); A. behin kirdin; J. bihin.
bên dâdan, M. riechen; âû kewêt bô amin hênât zôr bêni le deh, das Rebhuhn, welches du mir brachtest riecht stark, (jenes Rebhuhn für mich brachtest viel Geruch giebt), Relativpron. ausgelassen.
bi'wir, M. Beil; J. biwir.
bir kirdin, M. erinnern; bir, Gedächtniss (J. 65).
beta'l, M. A. Vieharzt; ar. beṭar (J. 67).
biel, M. ein hölzerner Spaten, Schüppe; im np. Spaten im Allgemeinen; vgl. bâl, pieh.
bidering, G. gleich; np. be yek reng?
bežing, M. ein grosses Sieb; im A. ein kleines Sieb; G. Z. wiženg (J. 66).

bikelik, M. unnütz; v. kelik, np. kelleh, Kopf?
bêri', A. Schafstall (J. 66).
pâki, Ch. Rasiermesser (np.).
pâl, G. Blatt, Feder; np. bâl (J. 81), vgl. bâl.
pâpiâ', G. zu Fuss; F. papatâ (J. 85).
pâsû'neh, G. Ferse; A. pâneh, vgl. pânich (J. 73).
pâwâ'neh, M. Beinring der Frauen: np. pâband; im A. heisst so ein eisernes Armband, von Frauen getragen.
papû', Z. Schmetterling (J. 75).
pâkhisk, Z. Namen eines Baumes; J. alkekenge.
pačik, A. Hose (np. pâčah, J.).
pâši, M. dann, nachher: čoâr rožân naχoš bû, pâši mird, er war vier Tage krank, dann starb er. A. pâše (J. 71).
pâl dadin, M. anlehnen; J. paldân; np. pahlû dâdan, selten gebraucht.
pâj, M. kleines Beil.
pâk dâwên, M. ehrlich; np. pâk dâmen.
pâ'nich, M. Ferse: J. pani, vgl. pâsûneh, pašneh.
pârs akeru, S. (der Hund) bellt.
pâ'rekah, Z. im vorigen Jahre; M. pâr (J. 70).
pâldûm, Z. Packsattelriemen; J. paldûm.
pârsû, A. Rippe; J. côte.
pit, Z. Nase eines Menschen (J. 74).
papû, M. Wiedehopf; Z. pipû (J. 85).
pači'a, S. übermorgen.
pač, S. Rücken.
pač i čam, S. Augenlied.
pičerin, M. zerreissen; depičerênim, ich zerreisse; pičerândim, ich zerriss; pičerâñ zerrissen (vgl. čarând, J. 127).
pučû'k, M. klein (J. 74).
parengâh, Z. Schreckensteine; von parin, springen und gâh, Ort; Flussübergang.
pirj, M. Haarflechte; J. pirč; A. pirč, Haar im Allgemeinen.
pêreh, S. vorgestern (np. parar, pari, J.).
pirû'n, S. Hemd; np. pirâhan (J. 77).
purd, S. Brücke; J. pyr; M. pird, vgl. pel.
pirsin, M. fragen; depirsim, ich frage; pirsim, ich frug; pirsrañ gefragt (J. 76).
parâsû', M. Rippe; baktr. peresu (J. 71).
parasilô'rkah, M. Schwalbe (np. پرستوك, gr. παρασπερά, J.)
pir, M. voll; np. pur (J. 75).
prišk, M. Funken; J. pirink.
purzû'reh, Z. aus Kuhfladen bereitetes Brennmaterial, auch Dünger.
parasan, G. finden, suchen; wie im np. justan auch für finden und suchen gebraucht wird.
parin, K. finden, suchen.
parin, G. springen; np. paridan (J. 77).
pašnûêš, M. Nachmittag (d. i. nach dem Gebet, von nûêš, J. 424).

pedeh, A. leere Stelle hinter den Backenzähnen.
pišt kōm, M. Buckel; lit. krummer Rücken.
pašneh pé, Z. Ferse, Hacken; S. pašneh; baktr. pašna; vgl. panieh.
pasin, S. Abend (d. i. der spätere (Theil des Tages) np. pasin).
pištiend, M. Gürtel; J. pišt; np. pušthand.
pastak, M. Jacke, kurzer Rock.
pišī'leh, M. Katze; der Kater heisst gurpeh, np. gurbeh; Z. piši; G. pišik, piši; Gi. piča; J. pišik, pisik.
pisteh, Z. Knöchel der Finger; Knacken der Knöchel, pisteh šikestin.
pištū', Z. kleine im Gürtel getragene Pistole (J. 80).
pas, G. Z. A. Schaf; J. pez.
pišk, Z. Feuerfunken, Wassertropfen, Spreu; J. pesik.
piškū'tin, M. blühen; Praes. dapiškum; Perf. piškūtim; Part. piškūtū; np. šiguftan, šikūftan (J. 52).
pišmī'n, M. niesen; Praes. depišmin; Perf. pišmim; Pa. parešneh; Zaza pūreš (vgl. Tomaschek, Pamir-dialekte 128).
pilī'teh, M. Ch. Lampendocht; J. pilteh; ar. fitileh; im Z. wird der gewebte Lampendocht pelīteh, der gedrehte Docht fitileh genannt.
palk, M. fruchttragende Ulme; im np. Narwan, Narwand, Ulmus montana (gr. πτελέα, J.).
palá', Z. Schuh mit Hacken; J. pilāw.
palāh, M. gut, überall bewässertes Land; nimeh palah, schlecht, halb bewässertes Land (aram. palah, s. Socin, die neuaramäischen Dialekte S. 223. J.).
pelamār birdin, G. aufhängen (np. pažmurdah, palmardah (hängend, welk), cf. J. 78 a penult.
pamek, G. L. Baumwolle; im Bundeheš pūmbek; np. pambeh (J. 82)
pāmó, M. Baumwollenstaude, die Baumwolle heisst lōkah.
pamódāneh, M. Baumwollensamen; np. pambehdāneh.
penāndin, A. schlagen.
pawālgāh, Ch. Platz wo Schafe gemelkt werden (J. 72).
pū'er, S. Knabe; Pehl. pūhr; lat. puer.
pūr, M. Schwester, auch Vater's Schwester, Tante (J. 83).
pūš, Z. Heu.
pūz, Z. G. np. Nase eines Thieres; Pa. Nase der Menschen und Thiere (J. 59).
pōlá', M. Stahl; J. pūla; np. fūlād, pūlād.
pū'lekeh i māsī, M. Fischschuppe; pūlek Knopf, Flitter u. s. w. wie im np. (J. 84).
pōzá'r, A. Schuh, Sandale; B. ebenso; np. pā afzār.
pūr, A. Kopfhaar (J. 83).
pé'kewa, M. zusammen (J. 89).
pēst, M. Haut, Borke; np. pūst (J. 84).
pé, A. M. J. Z. Fuss (J. 85).
pél, Z. Brücke; np. pul; vgl. purd.
pēsī'm, S. Mittag (vgl. pāšiw Nachtessen, 72? J.).
pīē'rīé, M. vorgestern; Z. perekah; S. pereh; Pehl. parir; J. per.

pis, M. geizig; A. Se. Z. schlecht; J. sale, désagréable, indécent.
pi'si, M. Schmutz; im np. Leprosie; comp. np. pisah, fleckig, scheckig; Pa. pisk; Pehl. pesseh, Leprosie (J. 87—88).
pekeni'n, M. lachen: Praes. pêdêkenim, Perf. pe'kenim (J. 344).
pia'u, M. Mann, homo: pia'wekeh, das Männchen (vgl. piâgeh (J. 85).
pê'â, G. Z. der Mann, Leute (vgl. das vor.).
pêmâ', Z. Mass; pêmât kirdin, messen.
pêwâ'n, M. messen; Praes. dêpêwum; Perf. pêwâ'm; Part. pêwrâ'u; J. piwân; np. pêmûdan.
pêwanâ'n, M. kleben: Praes. pêwâ'denim; Perf. pêwanâ'm; Part. pêwanrâu; np. pêwand kerdan.
pizêk, Z. Rotz, namentlich von Schafen; von pûz, Nase.
pačik, M. das Gestell des Spinnrades (d. i. Fuss, Füsschen? J.).
pe'stah, M. lederner Wasserschlauch; J. pist; A. pûš; von pûst, piêst, Haut.
pemerah, M. Spaten.
pi'û, M. Talg; np. pîh.
piâ'geh, G. Männchen, Männlein; vgl. piâû.
pêšwêr, G. vor (J. 88).
piâ kirdin, G. finden, suchen; np. pêdâ kerdan (J. 86).
pieh, Maz. hölzerne Schaufel; comp. biel.
pik, A. Flöte (J. 294).
pêk, A. Wade (J. 72; aus pelek?).
pil, A. Schulter; J. 90.
tâmiri', A. Zopf.
tâû'n, M. Pest; ar. ṭaûn (J. 273).
tayên, M. Amme; J. dâin; np. dâyeh.
tâšî'n, M. Z. rasieren; Praes. dê'tâšim; Perf. tâšim; Part. tâšrâû (J. 96)
tâš, G. L. Z. Gi. Sense, Sichel; J. M. Pa. dâs.
tâû'i, Z. Sarg; ar. tâbût (J. 91).
tâ'teh, Z. Onkel, Vater's Bruder; J. dat.
taptap, M. grosse eiserne mit hölzerner Zunge versehene Glocke für Maulthiere und Kamele.
tapl, M. Trommel; ar. ṭabl.
tuχli', Ch. ein 1 Jahr altes Schaf (np. tuqli, J.).
târeh, Z. Gras; Pehl. tarek.
tardast, M. fleissig; np. selten gebraucht.
tirsâ'n, M. fürchten; ich fürchte, dêtirsim; ich fürchtete, tirsâ'm; gefürchtet tirsâ'û (J. 98).
tirsanû'k, M. feige, furchtsam; np. tarsnâk; J. tersûnek.
turbêt, Z. Von den Schiiten beim Beten gebrauchte Stücke Thon, welche von Kerbelâ, wo das Grab Husein's, gebracht, als heilig angesehen werden; ar. turbet, ein Grab (J. 96).
târzeh, M. Hagel.
tarâzû', Z. Wage; Sternbild Orion; M. tarazû': mil, der bewegliche Theil derselben an dem die Becken hängen (J. 404); qêš, die Faden der Wage.

tiriw, Z. Rettig; arm. tiriw; np. turb (J. 102).
tarz i diki, M. anders; ar. ṭarz, np. dīger (J. 275).
tarχ kirdin, G. verlassen; ar. tark (J. 98).
tarekéh, G. Zündhütchen; von np. tarekidan, zerspringen, zersplittern, G. tarkiān (J. 99).
terš, M. sauer; np. turš, turuš (J. 99).
ternābabtīlh, M. Mauerschwalbe; ar. طير ابابيل; der np. šemāīrbal, t. uzun qanād (J. 1).
tiršukéh, M. Sauerampfer; J. teršūk.
tiršik, A. eine saure Pflaume (np. turušah J.).
taši, Maz. Stachelschwein (np. taši, J.).
tašt, Z. metallene Schüssel; im np. wird das ar. ṭašt für irdene und metallene Schüsseln gebraucht (J. 100).
teši, Z. kleines Spinnrad für Bindfadendrehen (J. 100).
tižteh, Z. Pulver in der Pfanne; M. tezeh; J. tizik.
tašnayā'n, S. Durst.
tofèng χistin, K. schiessen; lit. Flinte werfen; tofèng nātin, G. schiessen; M. tofeng hāwitin (J. 101).
tefā'k, M. Hen.
tef, Z. Speichel; np. tuf (J. 101).
taqalā' kirdin, G. Ch. anstrengen.
taqāṣ, A. Rache; v. ar. taqāṣ.
tegér, G. Hagel; np. tegerk (J. 111).
tugū', A. kleine Hirse, panicum?
talχ, A. Teich; np. istālχ.
talā'n, Z. Falke; np. terlān.
til, S. Bauch (J. 188 b).
tal, S. bitter; M. G. Z. tal; np. talχ (J. 92).
tēleh, M. Falle (J. 93).
tund, M. hart (np.).
talū'kah, M. laut.
tāl i zari, Z. Regenbogen.
tánya, M. G. allein; np. tanhā'; F. tanha (J. 106).
tanbal (tambal), M. G. dumm; im np. ist tambal, faul (J. 105).
tin, S. Körper; np. tan (J. 105).
timbān, S. Hosen, Unterhosen; Z. tumān; np. tunbān (J. 276).
tawā'nin, G. K. können; np. tawānistan.
towistā'n, G. Sommer; S. tāwastūn; np. tābistān (J. 93).
tūā'stin, M. wünschen, suchen; np. χwāstan (J. 296).
tūšk, M. ein Jahr alte Ziege; A. Ch. čewūš (np. čapuš Bock, J.), vgl. tušdir.
tūr, M. Rettig; comp. tiriw, turb (J. 102).
tō'lah, M. Rache; Z. J. tōl.
tūtūn, M. Taback; Wort tombakū unbekannt (J. 107).
tūā'ndin, M. schmelzen; datū'enim, ich schmelze; tūā'ndim, ich schmolz; tuandrā'ū, geschmolzen; tuenér, der Schmelzende; (np. tāwāndan J.).

to'ül, Z. Stirn; M. tiwul.
tü'reh, Z. wollener Sack; J. türik.
tüž, Z. Sahne; J. tü: tüž, sac à lait.
tüšdir, A. 2 Jahre alte Ziege (J. 100).
tür, Z. wild, unbändig; qātir i tür, ein unbändiges Maulthier (J. 277).
töhzi', M. Kraft, Gewalt; batöhzi' mit Gewalt; t. topüz, Keule, Scepter?
tawä'b, M. schliesslich.
tüi, A. Heirath; P. tüi, Fest; A. ez tüi dekem, ich heirathe (J. 109).
tö, M. Ei, Same; mit Ausnahme des Huhneies, hilkeh (J. 108).
tü'tiä, M. Z. Collyrium, Surrogat für Zinkoxyd Collyrium, comp. Rūḥtūtiā; tūtiā der Kurden wird aus Russ, saurem Rebensaft und Butter präparirt (J. 107).
tiwär, S. Beil; np. tebér; Maz. tür (J. 101).
tü, M. Maulbeere; np. tüt (J. 107).
tawirk, Z. Hagel; np. tagerk (J. 111).
tawirdi'lekeh, Z. Hagel und Regen zusammen.
tü'leh, Z. junger Hund; im np. ist tüleh ein Jagdhund wie im A.; wird auch für junger Hund gebraucht, auch tüli (J. 101).
tü'reh, Z. Otter; np. Fuchs (J. 108).
tü'leki, Z. Pflanzenableger; kleine, junge Pflanzen; np. tüleh, malva sylvestris (J. 109).
täwiluk, Z. ein der Tamariske ähnlicher Baum.
türeh, A. Weintraube (J. 98).
tunuk, Ch. eng; np. teng (J. 105).
tekül, M. Borke; J. töwil, écorce.
tinü', M. durstig; tinü'yeh, Durst; J. teni, tintti.
tiž, M. G. Z. scharf; A. tüž; np. tīz (J. 111).
temisik, M. Pocken.
tiyeh, M. Rückgrat; tiyeh i pišt i insāni ager šikā, damrü, bricht das Rückgrat des Menschen, so stirbt er (der Mann), (np. tiy, tiyeh J.).
tekal-dän, M. rühren; tekali dedam, ich rühre; tekalimdā, ich rührte; tekäldrān, gerührt; J. tikil kirin, teklaweh kirin.
tehalsün, M. reiben; tehaldesüm, ich reibe; temhalsü, ich rieb; tehalsurān, gerieben (J. 248).
tir, Z. Loos, von tir kešān (lit. Pfeil ziehen) loosen (J. 110).
tör, A. M. kleiner wollener Sack; Z. türeh (J. 107, 108).
tayeh, Z. Ziegenbock; K. np. tekeh (J. 103).
tiwul, G. Stirn; vgl. töul.
tümäö, G. Sperm; tü, Ei, Hode; np. toχm; äö, Wasser, np. āb; (J. 108).
tižān, G. Zündhütchen, auch Salpetersäure; comp. tižāeh (J. 111).
ǰalǰalü'keh, M. Spinne (von np. ǰāl, vgl. skr. ǵālika, np. zaǰāl, ǰūlāh, J.).
ǰäreh, M. grosser irdener Wasserkrug; ar. ǰarreh; engl. jar (J. 115).
ǰāl, A. Brunnen (J. 125), s. čālān.
ǰär, Z. Flechte, Rolle; Baumwolle, Wolle, Haare werden in ǰär gedreht oder gerollt um sie biegsam und weich zu machen.

ǰa'tirt, Z. kleine Stücke der Stengel und Kapseln der Baumwollenstaude, die sich in der Baumwolle befinden und ausgelesen werden müssen. J. origanum majorana.

ǰari'k, M. einmal, ǰar-yek; J. ǰar fois.

ǰānbā'z, M. Z. Pferdehändler.

ǰā'ǰik, Z. G. Harz, Gummi; Pehl. zitk; Pa. ǰitk; vgl. ǰeh.

ǰānmārg, Z. Mandragora; np. ǰawānmarg (J. 113. 119).

ǰāil, A. jung; ar. ǰāhil (J. 114).

ǰāw, A. baumwollenes Zeug; J. linge, toile, von np. ǰāmeh.

ǰeri't, G. Z. Speer; np. ǰerīd (J. 115) vgl. ǰelīd.

ǰaχt, G. Anstrengung, ar. ǰahd (J. 122).

ǰug, Z. kleiner Steinhügel; Bacht., L. čuk, čuq, čika; Bundeheš, čikāt; (vgl. J. 74 b, Zeile 13).

ǰumbā'z, Z. Reitkameel; ar. ǰammāzeh (J. 117).

ǰelī'd, M. kurze Lanze, Speer; vgl. ǰerīt.

ǰum', M. die Woche; ar. ǰum'ah, Freitag; Ch. ǰum'ah, die Woche, auch ǰumeh (J. 118).

ǰegén, M. Binse, weiches Rohr, zum Mattenflechten verwendet; J. jonc.

ǰamǰamáh, Z. Stellen im Morast und Wiesen mit Gras bedeckt, aber ohne festen Boden; man sinkt ein und kommt nicht wieder heraus.

ǰimiā'n, K. schütteln, wackeln; np. ǰumbīdan, G. ǰundin.

ǰemā'nin, K. schütteln; np. ǰumbānīdan.

ǰinik, G. Kleider.

ǰanǰā'l, Z. Dreschkarren mit kleinen Rädern ohne Reifen.

ǰigerband i būz, A. Lunge; lit. weisse Leber.

ǰūr bani, G. anders, auf andere Art; np. ǰūr; ar. ǰor?

ǰū'tin, G. kauen; np. ǰowīdan (J. 121), vgl. ǰūn.

ǰūflā'q, Bilbas in Sulduz, Knöchel des Fusses.

ǰūlā', Z. M. Weber; Pehl. ǰōlāh; J. ǰulā (J. 117 a b).

ǰuwā'l, M. wollener Sack; J. čuwāl.

ǰūn, M. kauen; deǰūm, ich kaue; ǰūm, ich kaute; ǰuwān, gekaut; np. ǰowīdan; vgl. ǰūtin.

ǰaut, M. Eichel.

ǰuwānū', M. Fohlen, junges Pferd; junger Mann; comp. kur, kurreh, Fohlen und junger Mann (J. 119), vgl. ǰohāneh.

ǰūk, A. Ch. Joch; P. yūγ; np. ǰuγ; engl. yoke.

ǰew'i, M. Harz, Gummi; Pa. ǰitk, Pehl. zitk; vgl. ǰāǰik (J. 114).

ǰū, M. J. S. Graben, Wassergraben; np. ǰūī; P. yuwiyā; Pehl. ǰōī (J. 119).

ǰuwā'n, M. hübsch; np. ǰuwān.

ǰū'šwerdin, M. kochen; auch ǰūš χoardin; np. ǰūšīdan, ǰūš χūrdan.

ǰūšā'nin, M. kochen; act. np. ǰūšānīdan.

ǰūan, Z. G. Antwort; ar. ǰawāb (J. 119).

ǰūšā'n, Z. Arznei.

ǰögeléh, M. Wassergraben.

jûtí'r, M. Ackerbauer; von jût, (np. juft) das Paar (der Ochsen), daher der Pflug; J. jûtkâr, jûtzâr.

jâmehχá'û, S. Bett, Bettzeug; np. jâmeh i χwâb, Schlafkleider.

jigeh, jigeh i nûstin, M. Bett; G. yâgeh; J. jiâ, jigeh; Pa. jâgeh.

jûtbândeh, M. Ackerbauer.

jiâ'z, M. Mitgift der Braut; ar. jehâz; Z. jihâz (J. 122).

ji'weh, M. Quecksilber; np. žîweh (J. 232).

jiâ'n, M. Theil; dojiân, halb; seh jiân, Drittel.

jiwik, M. Zwillinge; np. juftek, von juft Paar (J. 122).

jehâ'neh, A. 1 Jahr altes Fohlen, männlich; comp. juwâneh.

jeheh, A. Gerste; np. jô (J. 121).

čâlû'k, M. dorniger Busch.

čá'rekeh, Z. Dachs.

čâlâ'û, M. Brunnen; S. jâl.

čâ'ûri, G. M. Z. Fett; np. čarbî.

čâk, M. gut, schön (J. 125).

čânehgâ'h, M. Kinn (J. 132).

čâq, G. fett; np. (J. 125).

čâ'reh, G. Gesicht; np. čehreh.

čâqû', G. Hammer; np. čakuš; np. čâqû, Federmesser (J. 125).

čâl, M. Z. niedrig, tief.

čâ'ndin, M. streuen, säen; Praes. dečînim; Perf. čândim; Part. čândrâû; np. afšândan (J. 126).

čurû', M. Stachel.

čermeh, M. Z. weiss; (np. Schimmel, J.)

čargi'nah, S. Korb.

čust, M. fleissig; P. (np. „behend").

čapâleh, Z. Ohrfeige.

čat, A. was?

čîček, Z. Muster der Teppiche; t. čiček Blume (J. 127).

ček, Z. Hammer; np. čakuš (J. 129).

čaqčaqeh, Z. cichorium.

čeft, Z. G. krumm (np. jaft, J.)

čekčekileh, M. Fledermaus; comp. J. čekačikan, zwitschern (J. 125).

čima, A. warum? (J. 136).

čemû'š, M. unbändig, wild (J. 261).

čunâ'r, Z. rothe Rübe; np. čuqunder; vgl. čawandar.

činâ'r, Z. Pappel; np. činâr, Platane. Die Araber von Chuzistan nennen den Lotusbaum (np. konâr) činâr; der Platanenbaum im Z. heisst môj (J. 138).

čengî'r, Z. schielend.

čengâ'l, Z. eine Art mit Butter gebackenes Brod (np.).

čânčeh, Z. Casserolle; np. čamčeh Löffel.

čelângar, Z. Schlosser; J. čelinger.

čengâ'n, Z. eine kleine, vom Müller als Weizen- und Mehlmaass gebrauchte Schüssel.

čulah, S. Baumwolle; comp. šileh, np. rothes baumwollenes Zeug; hindust. silā?
čilik, M. schmutzig; np. čirk (J. 128).
čandetā, M. wie viel; np. čandtā.
čun, G. wie (J. 134).
čigin, K. gehen (J. 134).
čimčik, 1) A. Grille; 2) G. Löffel (np. čamčah).
čaltū'q, M. Reispflanze; np. čaltūk, šaltūk.
čelūčn, M. auf welche Art, wie? (J. 136 a, 137).
čirē', A. Lärm.
čōm, M. Fluss, Strom (J. 120).
čuwā'n, G. M. Z. Hirt; F. čūpū; np. čūpān (J. 133, 258).
čawandar, M. rothe Rübe; np. čuqundar; F. čündar; vgl. čunār.
čō'lekeh, M. Sperling.
čūχ, Z. kleine Pfeife; t. čibuq?
čū, Z. G. S. Stock; np. čūb (J. 133).
čū'leh, Z. np. Stachelschwein.
čū'pi, Z. Hochzeitstanz; hat seinen Namen von den Stöcken, mit welchen die den Hochzeitszug begleitenden Männer bewaffnet sind. Die Männer folgen den Musikanten, tanzen und schlagen sich gegenseitig tactmässig auf die Stöcke. Oft artet der Tanz in eine grosse Schlägerei aus. Die meisten Nomadenvölker Persiens tanzen diesen Tanz (J. 133).
čūn, A. gehen; K. čigin; J. čūn; A. ich gehe, dečūm; ich ging čūm; gehe, Imperat. bečū (J. 134).
čawuk, G. fleissig; t. čabuk (J. 123).
čehrīn, G. laut rufen (J. 129).
čeh, A. Gebirge; comp. čia.
čik, A. Stern; comp. arm. astχ; čik e haft berāh, die Pleiaden.
čil, M. bunt, scheckig; kepk i čil, eine Art Rebhuhn bei Sāūjbulāgh.
čia, Z. Hügel; comp. jug. čeh (J. 136).
čimā'n, Z. Rasen, Wiese; np. čemen (J. 131).
čūl, G. L. Z. Wüste (J. 134).
čit, L. Buchsbaum; dār i čit.
čū'χeh, Ch. Kameelwolle; A. čōq; P. čūχā (J. 133).
čemēnd, Ch. Rosenstrauch, dessen Rosen zur Bereitung des Rosenwassers dienen; seine Blumen heissen gul i gulābi.
čirāh, A. Lampe; np. čirā'γ (J. 127).
čūčik, A. Sperling; Ch. čeγuk; J. čewik, čūk.
čimčik, A. Staar.
čewūš, Ch. eine 1 Jahr alte Ziege (np. čapuš, Bock).
ḥāṣil, M. Korn; ar. (J. 139).
ḥeṣār, M. Z. Hof; S. ḥas; ar. ḥiṣār (J. 142).
ḥalālı, M. Turban.
ḥaz lē kirdin, M. wünschen; hazim lē dekeh oder hazi lē dekem, ich wünsche; hazim lē kird, hazi lē kirdim, ich wünschte; haz lē kerāū, gewünscht; vom ar. ḥaẓẓ? (J. 143).

ḫiḫḫileh, M. das Wiehern des Pferdes.
χâm, M. von Europa importirtes baumwollenes Zeug; ar. χâm (J. 149).
χâûn, M. Traum; χâûn dîtin, träumen (J. 165).
χâl, Z. Muttermal, Tättowirung; χâl zadin, tättowiren; np. χâl (J. 149).
χâr, S. Schwester (J. 166), vgl. χâng.
χâsrû', S. Schwiegermutter; Z. χasû'reh; M. J. χasû', χûsî'; np. χusû', Schwiegermutter, χusur, Schwiegervater; Pehl. χusureh, Schwiegervater; A. χâsî', Schwiegermutter, auch χâsêh; Ch. χôš.
χâuebšû'î, M. gastfrei.
χânû', M. Stube; np. χâ'neh, Haus.
χâ'meh, Z. die als Schreibfeder benutzte Binse; Pehl. χâmeh (J. 149).
χâ, Z. Ei, Hode; np. χâyeh (J. 150).
χâṣ, Z. G. gut; J. χâṣ, pur, propre; ar. χâṣ, gewählt, nobel u. s. w.
χâu kirdin, G. dreschen.
χâ'nin, G. lachen; np. χandîdan (J. 344).
χâ'weh kirin, A. auslöschen.
χâng, A. Schwester; vgl. χâr.
χâ'leh, A. Staub; comp. J. χoli, Asche.
χâsî', A. Mutter der Frau, Schwiegermutter (J. 164).
χubâ's, Z. abwesend.
χerâ'b, M. schlecht (J. 153).
χorî, M. Z. Schafwolle (J. 442).
χorâ'ndin, M. jucken, kratzen; Praes. deχôrê'nim; Perf. χorâ'ndim; Part. χorândrâ'û; np. χarâ'ndan (J. 162).
χer, χêr, M. rund.
χûrek, M. kleine Spindel für Bindfadendrehen; comp. χer.
χerê'neh, M. Stelle hinter den Backenzähnen, wo keine Zähne.
χarkû'l, Z. lit. asini membrum; eine Pflanze, deren Blüthen dicht beisammen auf einem Stengel, ungefähr wie bei der Hyacinthe, stehen. In Fars wird die Blume kir i χar genannt; comp. J. kuleh, membre viril.
χarengezeh, Z. grosse Fliege, Bremse; lit. Eselbeisser (np. χar-gaz, J.).
χirχir, Z. Schnarchen, Todesröcheln. Von einer Familie, die mitten im Winter Getreide, Mehl, Lebensmittel einkauft, sagt man „sie ist χirχir", d. i. dem Tode nahe, da alle ansehnlichen Familien ihren Wintervorrath im Herbst kaufen. J. χirχir, râle; χireh χir, ronflement. Der Ausdruck wird im np. für Schnarchen gebraucht (J. 154).
χirnû'k, M. ein kleiner Gallapfel.
χarsaχô'l, Z. Eseldünger; comp. χâ'leh, χôli, Staub, Asche (von χar Esel und np. sukâlah [Hunde-] Koth, J.).
χarwezeh, Z. Wassermelone; np. χarbûzeh, χerbûzeh (J. 154).
χirî'š, Z. Asphodel, als Gemüse gegessen; np. sirîš.
χûrik, K. Thon, Erde, Schlamm; G. herreh; A. hardeh; J. χerî, herî.
χerift, M. Z. G. dumm; np. χirift, altersschwach, zweite Kindheit; ar. χaraf (J. 155).
χazûr, A. Vater der Frau (J. 155).

χizmet, Z. Ch. Dienst; ar. χidmet (J. 152).
χistin, K. werfen (J. 156).
χašá', M. ein aus Ziegenwolle gewebter Sack.
χelámeh, Ch. junges Lamm.
χolandinowá, M. drehen; owā wird an alle Personen und Zeiten gesetzt: däχolénmowá, ich drehe; χolendmówá, ich drehte; χolendrá'ūowá, gedreht (von χōl Kreis, J. 146, 181).
χul, S. Asche; M. χolemé'š; J. χōlī, χōl.
χilā'h, S. der Abtritt; ar. χalā; np. Pehl. χalā (J. 157).
χilteh, Ch. Sack: ar. χeriṭeh (J. 158).
χolemé'š, M. Asche; S. χul (J. 165).
χolā', M. Gott; np. χodā (J. 152).
χālteh, χaliteh, Z. Halsband eines Hundes.
χalū'z, M. Holzkohle; comp. χōl, χūl, Asche.
χenkān, M. sinken; Praes. deχinké'm, ich sinke; χenká'm, ich sank; χenká'ū, gesunken (J. 160).
χenā', M. lawsonia inermis; ar. ḥinnā; J. χeneh.
χanāzī'r, M. Bräune, Diphtheritis etc.; Z. χenāzīl; (ar. χanāzīr Scrofeln, J.).
χōī'din, Z. schlafen.
χōä'rdin, M. essen; dechó'm, ich esse; χōä'rdim, ich ass; χorā'ū, gegessen; np. χūrdan; comp. χō, χōā, Geschmack (J. 163).
χōī'ndin, M. lesen; daχō'inim, ich lese; χōī'ndim, ich las; χōindrāū, gelesen; χōinér, lesend; J. χāndin; np. χāndan.
χōχ, M. grosse Apricose, Nectarine; ar. (J. 162).
χewé', M. Salz; G. χōā; J. χō; P. χewā, der Geschmack; A. χeh.
χō'ār, M. Schwester; S. χār; Pehl. χūh; np. χwāher; arm. k'üir (J. 166).
χú'ar, M. Z. Sonne; Ba. L. χūr; Pehl. χūr; np. χūršīd (J. 162).
χū, Z. 1 bis 3 Jahr altes Schwein; np. χūk, Schwein.
χō'šik, Z. M. Schwester, vom Bruder so genannt; eine Frau nennt ihre Schwester ditī; Pehl. χūh (J. 165).
χōā'stin, M. suchen, wünschen, wollen; G. tūāstin; np. χwāstan (J. 161).
χōš kirdin, M. anzünden (eigentl. „heilen", wohl euphemistisch wie derman Heilmittel und Schiesspulver, J.).
χōā'r kirdin, M. biegen; χōār, krumm; A. χār (J. 160).
χōdī'n, Z. Traum, das im Schlaf gesehene.
χōdī'yin, Z. träumen, Schlaf sehen (vgl. J. 165).
χō'r, Z. unten, unter; P. χār, χwār; comp. χōārezm, χwārezm, χwār-zem (zamīn) das niedrige Land, Provinz im Süden des Aral See's (J. 160).
χōrrī, χorī, M. Z. Schafwolle (J. 442).
χō'am, K. ich selber, selbst; χō'et, du selbst; χō'ī, χō'emān, χō'etān, χō'yān, er, wir, ihr, sie selbst (J. 160).
χōā'rawā, M. unten, unter; comp. χōr.
χōh, A. Schweiss; P. χū; A. χōh dekeh, er schwitzt; χōh deya, er schwitzte (J. 160).

χōrēh, A. Blattern, Pocken; J. χūrī, bouton au visage; np. Krebsgeschwür, Cancer.
χizā'n, A. Kinder, junge Leute (np. χizān kriechend, von χizīdan, kriechen wie die Kinder, J.).
χō'wet, M. Zelt; ar. χēmah (J. 168).
χēn, M. Blut; L. Ba. χīn; np. χūn (J. 165).
χiz, M. Sand; J. χiz, sablonneux.
χil, Ch. Rotz (np.).
χaw, A. Traum; np. χwāb (J. 160).
dār, Se. Maz. A. M. G. Pehl. L. Z. Baum, Stock, Holz; arm. ḍār (J. 170).
dār i juft, Z. Pflug.
dār i unīšk, Z. trocken aussehender Baum mit kleinen gelben Blättern; J. todter Baum.
dār i sitr; Baum dessen Blätter und Früchte bei dem Todtenwaschen benutzt werden; M. nennen den Baum mūrtik (np. mūrd, myrtus?), ar. sidr, Lotusbaum.
dār i kēkūm, auch kēkuh, Buchsbaum; der ẓit der Perser und Luren.
dār i māzū', M. Eiche; Maz. māzūdār.
dārū', A. Arznei; M. Enthaarungsmittel für Männer, Präparat von Kalk und Schwefelarsenik; dārū-gērm, A. Pfeffer (J. 171).
dā'dā, S. Schwester.
dāwēn, M. Saum eines Kleides; np. dāmen (J. 172).
dāl, L. G. Z. Geier; M. dālāš (np. dāl, dālah, J.).
dā'yik, M. Mutter; np. tāyeh, Amme; A. dāk.
dā'ū, M. Netz; J. dāw; np. dām.
dā-kā'l, Z. Grossmutter; lit. die grosse Mutter.
dādā' kirdin, Z. bellen; gemāl dādā makereh, der Hund bellt.
dās, M. Z. Sense, Sichel, Baummesser in Mazanderān; Pehl. taš; np. dāš (J. 171).
dān, A. M. geben; M. dēdam, ich gebe; dām, ich gab; derāū, gegeben; gieb, Imp. beder; A. az de đayim, ich gebe; az dām, ich gab; gieb, bidah; G. dānin, geben; K. đāyin; np. dādan (J. 173).
dānā'n, M. wegschaffen, hinlegen; dēdenōm, ich lege hin; dānmā, ich legte hin; dānrāū, hingelegt (J. 172).
dānīštin, M. sitzen; dādanīštim, ich sitze; dānīštim, ich sass; dānīštū, gesessen; np. nišestan; comp. danīštin (J. 172).
dā'lik, G. Mutter (J. 172).
dā, G. Mutter, auch dādā; dāpī'r, G. Grossmutter (J. 169).
dā'ndeh, S. Wespe (vgl. np. dund?)
dā'ndeh 'asal, S. Biene, lit. Honigwespe; ar. 'asal, Honig.
da, M. in, an; dasti da girfān i āwī nā, er steckte die Hand in ihre Tasche; kāuš da pēm kird, ich zog Schuhe an; wird wiederholt, da māngī Ṣafer da, im Monat Ṣafer (J. 169. 196).
dabē'r kirdin, M. ankleiden (J. 46).
dabī'tin, M. sieben; dādabējim, ich siebe; dambēt, ich siebte; dabējrāū, gesiebt; dabējer, siebend; np. bīχtan (J. 64).

dapô'šin, M. bedecken; dêdapôšim, ich bedecke; da-m-pôši, ich bedeckte; dapôšrá'ù, bedeckt; np. pûšidan.
dut, S. Mädchen, Tochter; dut i kiah, Jungfrau, lit. Mädchen der Stube; dut i waqt i kär, heirathsfähiges Mädchen; G. dit, diteh; Z. dit; Pehl. doχt; np. duχtar; Z. diteh (J. 176).
dûχ, M. Spinnrad; np. dûk.
daχl, M. G. Ernte; J. deχel; ar.
dadân, M. Zahn; Z. danân; np. dandân (J. 176).
dâdeh, S. Bruder.
dar kirdin, M. auskleiden.
dâriškeneh, M. G. Z. ganz Persien, Arsenik und Quecksilber.
dermâ'n, M. Arznei, Medicin; comp. A. dârû; np. derman, dermaneh, artemisia (santonica?); Bundeheš, dermaneh i daštek, der in der Wüste wachsende Wermuth; im np. werden viele für Brennholz dienende Sträucher derman genannt; dermâ'n i rišânowâ', M. Brechmittel (J. 180).
dûrumbeh, S. trockene Reiser, Sträuche; comp. dermân.
dérik, G. Dorn eines Baumes; Z. dirik; M. durû; die Dörner eines Strauches werden wie im np. χâr genannt.
durû', M. Dorn; durû i mâsi, Fischgräte; Pa. adûr (J. 181).
darû'šah, M. Schusterpfrieme; np. derefš (J. 179).
darmân, Z. arm; np. darmândeh, arm, verlassen.
durû', G. M. Z. Lüge; np. durôγ; M. durûnzin, Lügner (J. 180).
darzin, Z. Nadel, G. darzî'; np. darzi, Schneider, darzeh, Naht (J. 178).
drûn, M. nähen; dedrûm, ich nähe; drûm, ich nähte; druâû, genäht; J. dirûn, dorûn; G. durûnin (J. 181).
derâ'ndin, M. zerreissen; dêderênim, ich zerreisse; derândûm, ich zerriss; derândrâû, zerrissen; np. derânidan, deridan (J. 177).
derâ'widan, M. ernten; dêderûm, ich ernte; derûm, ich erntete; derâwâû, geerntet; Pehl. drûdan; P. derawidan; np. derô kerdan (J. 181).
drem, dirhem, M. Gewicht, vide bâtman (J. 180).
dârkah, M. Thür; P. dar gâh; J. dargeh (J. 180).
dar, A. draussen (J. 176).
dreng, M. spät; P. direng; np. dîr; A. diréng (J. 180).
diráχt, S. Baum; np. S. diraχt i yûz, Wallnussbaum, diraχt i wâyûm, Mandelbaum (J. 178).
derwâ'n, M. Riegel; np. darbân, Thürhüter (J. 180).
dárawa, M. draussen (J. 179).
dargistin, A. Verlobung; comp. Z. dazirâ'n; M. dastgirâ'n (J. 180).
diz, M. G. Dieb; np. duzd (J. 182).
dizin, M. stehlen; dêdizim, ich stehle; dizim, ich stahl; dizrâû, gestohlen; G. dizin; np. duzdidan (J. 182).
dazû' M. Faden zum Nähen; A. dazé' (J. 182).
dazirâ'n, Z. Verlobung; comp. M. dastgirân (J. 183b).
dûgin, Z. eiserner Haken oder Stachel, den man Kälbern auf die Nase bindet wenn man sie von der Milch abgewöhnen will; der

Stachel sticht die Kuh, die dann ausschlägt; J. dizgin, Zügel; von ar. (J. 182).
dašgi'r, M. grosses Sieb um Kalk, Kies u. s. w. zu sieben; vom t. ṭâš, Stein, np. giriftan, greifen, lit. Steingreifer.
dušmin, M. Feind; np. dušman (J. 183).
das, G. die Hand; np. dast (J. 183).
dastgirâ'n, M. lit. das Handnehmen, Verlobung; s. dastrân.
dast pe kirdin, M. anfangen (J. 184, 20).
dastrêh, M. Handtuch, Halstuch (J. 184).
dastadüm, Z. Führstange des Pfluges (d. i. Griff des Schwanzes (Endes), J.).
dasmâ'l, M. Handtuch; np. dastmâl (J. 184, 4).
dastmiâ'n, A. Ch. Führstange des Pfluges (d. i. Mittelgriff, J.).
d'abâ, M. Vogel; aô d'abâ dâlâh hêyah, dieser Vogel ist ein Geier; Chodzko daybah (J. 171).
daq, A. fest, hart; Ch. kiesiger, steiniger, harter Boden; np. daq wa laq, steinige Wüste.
degel, M. mit; degel laškar i pâdišâh dawâi kird, er kämpfte mit des Königs Heer; mit = gegen (J. 187).
digâ'n, G. Zahn.
dili, G. hohl, drinnen.
dal, Z. Weibchen, Hündin; G. dêl; griech. θηλύς (J. 199).
damkâ'nah, M. Viscum album, wächst auf Eichen, der klebrige Saft wird von Frauen zur Bereitung eines Enthaarungsmittels verwendet.
dâmeh, M. Blasebalg; auch Athem; s. dimeh, Sturm (np. damah).
damâ'nčeh, M. grosse Pistole; t. ṭapânčeh (J. 175).
dûmâ, Z. G. hinten, hinter, nachher; M. demâ (J. 195).
dumâ', Z. morgen; gewöhnlich dumâ sô, morgen früh (ar. ṣobḥ); comp. dumâ, nachher, hinten.
dam, G. Z. Mund; comp. J. dew; A. daw (J. 189, 186).
dimeh, s. dâmeh.
dinik, G. Rippe; np. dandeh.
daniâ'n, G. verlieren (vgl. dundâ, S. 190, 348? J.).
dengi haur, M. Donner; deng, Stimme; J. hûr, Sturm (J. 190).
denik, M. Kern einer Frucht, Korn; J. dendik; np. dâneh.
danîštin, M. wohnen; comp. dânîštin (J. 172).
danîštû, M. Einwohner, Einheimischer.
dândeh, M. das Holz des Pfluges, an welchem das Pflugeisen befestigt ist (eigentl. Rippe, np. dandeh, dessen echt kurd. Form dinik ist, J.).
dêngi, Z. F. Zündhütchen.
dandân i mišk-ân, A. Paraphrase für Reis, lit. Mäusezähne.
daw, A. Trommel (J. 186).
dûkâ'l, M. G. Rauch; J. dukâl; arm. ծուխ.
dewî't, M. ein Mann, der seine Frau einem anderen für Bezahlung leiht; Z. Hahnrei im Allgemeinen (ar. dayyûth, J.).

dŏšt'n, M. melken; dadŏšim, ich melke; dŏštm, ich melkte; dŏšrāū, gemelkt; np. dōštdan (J. 192).

dū, M. S. Z. Rauch; np. dūd (J. 191).

dūpišik, M. A. Scorpion; J. dōpištik, scarabée, peutêtre ce mot signifie le scorpion; dūwpišk, le scorpion; dieses Wort wurde mir als „das aus zwei Theilen bestehende Thier" erklärt, von pišik Theil; ist aber wahrscheinlicher dūw, np. dum, Schwanz, pišik, pištik, vorn; der Scorpion hält den Schwanz nach vorn, oder vielleicht, pištik von pišt der Rücken, weil der Schwanz über dem Rücken getragen.

dū'ceh, Z. Russ; Spinngewebe (aus dūdčeh, np. dūdeh? J.)

dawā'r. L. Z. Zelt.

déweh, A. anderer (J. 196, 10).

déweh, A. Kameel; t. (J. 196).

dū, M. Z. Buttermilch; J. dū, petit lait, boisson fait avec du lait et de l'eau; ist aber die t. airân, welches Wort J. richtig mit lait de beurre wiedergiebt; np. dūγ; andere Dialecte dū, dô.

dāwah, M. aus Kuhfladen präparirtes Brennmaterial; ar. dawā, Arznei?

dōdéng, Z. Schnee und Regen zusammen.

dūg, M. das Fett des Schafschwanzes; comp. J. dunk, np. dumbeh.

dūk, M. Kameelhöcker.

dūzā'm, M. Leprosie; erbliche, unheilbare Krankheit; M. sagen jedoch, dass Leute, bei welchen sich die Krankheit soeben erklärt hat, von den warmen Bädern bei Mosul geheilt werden; comp. baraṣ; ar. juḏām (J. 115).

dū'ék, Z. gestern; J. dūeke; A. dūkeh.

dū'ēnē, M. gestern; dūēnē subhēnī, gestern morgen (J. 196).

dū'kereš, Z. Grille.

dū'ke, K. gestern; J. dūeke.

dū'mineh, S. Bergrücken; np. dāmeneh, Bergabhang.

dōbór, S. Ziegenbock.

dūm, S. Gesicht (J. 199).

dū'lwah, S. der Schrank; np. dūlābčeh (J. 195).

dūwčik, A. Schwanz; J. dūw, np. dum.

dihûn, A. blödsinnig, verrückt (J. 200).

dôhwun, S. Mund (np. dahân, dahûn).

dâhnuk, Z. Schnabel; np. dahn, dahan, Mund; nuk, Schnabel.

duhū', A. gestern; J. dūh, dūhî, dūhin.

déhkeh, G. Dorf; np. dehkadeh, lit. zehn Häuser.

dī'teh, Z. Jungfrau, Mädchen; so nennt auch der Mann gewöhnlich seine Frau (np. duχt).

dī'ti, Z. Schwester, von Frauen so benannt.

dī'tin, M. sehen; debīnim, ich sehe; ditim, ich sah; ditrāū, gesehen; np. dîdan; K. dîyin; G. dîyan (J. 198).

dešt, Z. G. Wüste; np. dašt (J. 185).

dešt, Z. hinaus, heraus, draussen (das vorige Wort adverbial verwendet, J.).

dö'lak, Z. 1 Jahr altes Kameel (vgl. ṭelâq).
deh, Z. Mutter's Schwester, Tante (J. 199).
di'zeh, M. metallene Casserolle; np. dizi ist ein irdener Topf (J. 199).
dêšê', M. es schmerzt (J. 30).
dik, A. Hahn; ar. (J. 199).
dinj, M. bequem.
disâ'n, M. nochmals (J. 199).
dit, K. er giebt (J. 174 b).
dil, G. Gefangener.
râ'û, M. Jagd; râû ker, Jäger; J. raw.
rast bôtin, M. aufstehen.
râ'nin, G. stossen, treiben (vgl. rewândin J. 208).
râ'geh, G. Weg (np. râh und gâh, vgl. seiran-gâh J. 250).
râbirdin, M. vergeben; Praes. râdebirim; Perf. râbirdim; Part. râbirdû (J. 201).
râketin, A. schlafen, Schlaf (J. 204).
raχs, G. Tanz; ar. raqṣ (J. 209).
reχ, Z. Schaf- und Ziegen-Dünger; J. riχ, fiente de vaches, buffles.
raχt, A. Ch. Pflugbaum, Pflugbalken, auch der ganze Pflug.
reč, A. Fusstapfen; J. rič, trace, vestige.
rehek, Ch. eine saure Pflaume.
redê'n, M. Bart; redênspî. (Weissbart) Greis; J. redin.
reš, M. J. K. schwarz (J. 207).
rêšbašeh, M. kleine Taucherente; von reš, schwarz, t. baš, Kopf? comp. bûreh.
rišâ'nôwah, M. erbrechen, brechen, vomere. Praes. deršemowah; Perf. rešamôwâ; Part. rešênawâ (J. 299).
rasên, Z. Bindfaden aus Haar; Se. rasân; np. rismân (J. 207).
rištâ'nin, G. giessen; np. riχtan (vgl. J. 216).
rustambû't, Ch. eine Art wohlriechende Melone (d. i. Duft des Rustam? vgl. np. dastanbûi, J.).
rezî'n, M. faulen; Praes. derizim; Perf. rezim, Part. rezîû; J. rizin.
rez, Z. Reihe; J. riz.
raz, S. Garten: gewöhnlich für Weingarten und dann mit angûr, also raz i angûr, gebraucht; rez, riz, np. Weintraube und Weingarten (J. 206).
rižâ'ndin, M. giessen; daredžim, ich giesse; rižândim, ich goss; rižân, gegossen; režindeh, giessend; np. riχtan (vgl. J. 216).
rež', M. Kohle; J. režû.
râqeh, M. Schildkröte; J. raq.
riq, M. Ärger; J. rik.
riq girtin, M. ärgern (sich?).
raq, M. fest, trocken, hart; J. req; in einem um 1670 geschriebenen pers. Buche finde ich den Ausdruck ṣâbûn i reqî für trockene, harte Seife.
rikê'w, M. Steigbügel; ar. rekâb (J. 209).
ramek, Z. Pferdeheerde; vgl. rôwah; np. rameh (J. 209).

rim, M. G. Lanze; ar. rumḥ (J. 210).
ramá'nin, G. Galopiren des Pferdes.
ramí'dan, G. rennen; K. ramí'an; np. ramidan, weglaufen (J. 210).
ram, G. die Flucht; comp. ramidan.
ranjú'r, Z. krank; np.
rind, A. J. schön, gut; Z. klug, geschickt, durchtrieben; np. durchtrieben, auch rindeh, Schwindler, durchtriebener Mensch.
rôž, M. Sonne, Tag; J. G. Z. rûž, rôž; M. rôž hate dar, die Sonne geht auf; rôž âwâ, die Sonne geht unter; rôž berôk, täglich; rû, A. Sonne; rû boland wûyeh, die Sonne ist aufgegangen; S. rû, Tag (J. 212).
rûnâ'k kirdin, M. anzünden.
rûnâ'k, M. hell; ar. ronaq (J. 215).
rûmêt, M. Gesicht (J. 214, vgl. 211, 24).
rût, M. nackt; F. Z. lût; J. rut; np. luχt, lûχt (J. 205).
rût kirdin, M. entkleiden, lit. nackt machen.
rûtbû'nawâ, Kleider ablegen, lit. nackt werden; Praes. rûtdebunowâ; Perf. rûtbûnowâ; Part. rûtbôwawâ.
rûâ'l, Z. Ufer eines Flusses (J. 212).
rû'teh, Z. kleiner, einem Sperling ähnlicher Vogel mit weissem Gefieder.
rûχâ'neh, S. Fluss; np. rûdχâneh (J. 212).
rû'yeh, S. Eingeweide, Gedärme; Pa. rûti; Pehl. rodik; np. rûdeh (J. 213).
rû'ilah, S. Garten; comp. np. rûidan. wachsen (np. rûd-lâχ, J.).
rûn, Z. Butter; np. rôγan; G. riwan (J. 214).
ruwá's, G. Fuchs; np. rûbâh; Z. ruwâ; s. rêwi (J. 213).
rûmá'l, G. Kopftuch (np.).
rôwah, M. Pferdeherde; vgl. ramek.
rûâ'n, M. wachsen, nur von Pflanzen; Praes. derûim; Perf. rûâm; Part. rûâ'û; das Wachsen der Menschen, gâûrâ bûn, lit. gross werden; np. rûidan.
rûḥtû'tiâ, M. schwarzes Zinkoxyd, Zink; Collyrium; rûḥ, np. rûi, Zink; s. tûtia, von dûd, Rauch? (Vide Burhân i Qaṭ'a.)
rôyin, M. gehen; darôm, ich gehe; rôyim, ich ging; rôyû, gegangen; np. raftan (J. 209).
rehêh, A. Bart (J. 215).
rûništim, A. ich sass; rûdenim, ich sitze; rû'nah, Imperat. sitze (J. 214).
rîχ, G. Sand; np. rig (J. 217).
rêwi, M. Fuchs; J. ruwi, rewi; s. ruwâs.
riχôlâh, M. Eingeweide, Gedärme; G. Z. hχarû', hγarû'.
rê, M. Z. Weg (J. 215).
rê kâkešâ'n, M. Milchstrasse (vgl. J. 216, 28).
ri'tin, A. giessen; az dêrežim, ich giesse; ritim, ich goss; (auch mirit); giesse, Imp. berež (J. 216).
rîž, Z. halbgar.
zâχ, M. Z. Alaun; np. zâg; ar. zâj (J. 218).

ziwi', M. G. culturfähiger Boden; np. zamin; (diese offenbar richtige Erklärung macht die Dict. S. 272 b gegebene hinfällig; das hier angeführte arab. Wort bedeutet Landgut. J.).

zäwä', M. G. Bräutigam; np. dumäd; Pa. zumäd; zawä, M. auch Schwester's Mann (J. 219).

zäni'n, M. verstehen; dezänim, ich verstehe; zänim, ich verstand; zänrän, verstanden; bakt. zan; G. zanin (J. 219).

zär, M. Zange (J. 218).

zän, M. gebären; Praes. dezam; Perf. zam; Part. zän; np. zadan; J. zain.

zar, A. Act des Gebärens, die Geburt; comp. J. zaru, Kind; P. zär, Schmerz, Wehklage (J. 218).

zač, Ch. Act des Gebärens; comp. zädan, zädeh, np. P. zaǰ.

zibil, M. Dünger; np. zibl, zibil (J. 220).

zibkeh, M. Pinne, papula.

zerä'w, A. dünn.

zardärēš, Z. Kopfgrind.

zeräni', Z. Knie; G. zeränü; A. ženü' (J. 219).

zeräni'dan, G. knien.

zorä't, Z. G. Mais, ar. ðurrat; S. zorak (J. 181).

zorak, S. Hagel.

zardehmä'st, M. ein bei Saüǰbuläɣ vorkommender, bis 5 Pfund schwerer Fisch.

zareh kirdin, M. Schreien des Esels (vgl. J. 222).

zarär, M. Gefahr; rabirdan i čömi awestä zör zarari heiyu, jetzt den Fluss zu passiren hat viel Gefahr; ar. ḍarar, Verlust (J. 272).

zergetah, M. kleine Wespe (J. 221; von zer, np. zard und np. kabt?)

zerä'u, M. Milz, Galle; np. zardäb (J. 221).

zig, zik, M. G. J. Bauch, Magen (J. 222).

zigi'l, Z. Warze; P. (J. 228).

zileh, M. Ohrfeige (J. 251).

zal, Z. kleine dünne Baumzweige; J. zil.

zilf, Z. Haarlocke, np. zulf (J. 223).

zegö't, Ch. aus Schafexcrement zubereitetes Brennmaterial.

zirk, Ch. Berberis; np. zarišk.

zari'neh simi'neh, G. Regenbogen; lit. golden und silbern; oder silbergestreift? comp. J. zarinǰi, rayé.

zumä'n, M. Zunge; np. zabän; G. zuwän (J. 224).

zimeh, Z. Ladestock.

zi'meh, Z. grosser Mörteltrog, wird von zwei Leuten getragen.

zangüleh, M. kleine Glocke; np. zanggüleh (J. 225).

zindü, M. lebendig; zindü bün, leben; S. žindeh; np. zindeh (J. 225).

zinä'h, M. Ehebruch; ar. zinä (J. 224).

zunbäreh, Z. kleine Flöte (np. zambürah, J.).

zinä'q, zinäqdä'n, S. Kinn; P. zanaχ, zanaχdan.

zangečeh, Ch. Ellenbogen.

zá'ur, M. rauh; np. zebr; M. zemân i pišîleh zânr ah, die Zunge der Katze ist rauh (J. 222).
zór, M. sehr; asmân âûró zór mayûš eh, der Himmel ist heute sehr (stark) bedeckt; np. zûr Kraft, stark (J. 226).
zû, M. G. schnell, bald; zû wereh, komme bald; bâ u zûé, schon; np. zûd (J. 225).
zûtik, Z. gerösteter Mais.
zûrmišt, G. brav, tapfer (von starker Faust, J.).
zîr, zîrek, Z. geschickt, klug; np. zîring (J. 227).
ziqâwâ', M. kleiner Reiher; weiss und grauer Wasservogel mit langen Beinen.
zêr, M. Gold; np. zar (J. 220).
zêw, M. Silber; np. sîm; A. zîw (J. 227).
zé'deh, A. viel, mehr; np. ziâd (J. 227).
žâr, J. Z. Bettler; baktr. zâr; G. Z. Gift; Ps. zâr; np. zahr (J. 229).
žerêš, Z. Rebhuhn (J. 221).
žeżû', G. Igel; Z. žûžéh, žûžik; J. M. žûžéh, žûž; np. jûjik (J. 231).
žin, M. G. S. Frau; Se. jenikô; žin hênâm, žinim hênâ (J. 31 b), M. ich nahm eine Frau; auch žinim χôâst; np. zan; baktr. ženi (J. 230).
žengahsû'reh, M. grosse Wespe; comp. arm. janj, Fliege; np. surχ, sûreh, roth.
žindeh, s. zindû.
žûr, M. das Innere des Hauses; drinnen; baktr. jafra (J. 230).
žûer, kelhûr, oben; J. žôrî; np. zebar.
ženû', A. Knie, s. zerânî.
žeh, S. Gummi; comp. jedk, zîtk; S. žeh gûnah, Tragacanth Gummi; np. Tragacanthpflanze, Astragalus, gewen, gôan; vgl. jâjik.
sâ'nin, G. nehmen; np. sitândin (J. 8).
sâûri'n, G. Ziegenbock; Z. sâberi'n.
sâl i ki di, M. im nächsten Jahre (J. 233. 327).
sâmwurtâh, M. die am Halsband eines Windhundes befestigte Schlinge.
sân, Z. Mühlstein.
sâriš, Z. Wunde (vgl. ser-êiši Kopfweh, 238 b, J.).
sâq, Z. G. J. Wade; ar. (J. 233).
sân, A. Hund (J. 248).
sâr, A. kalt; sardî, Kälte (J. 232).
siplisânêk, Z. Schwalbe.
siplah, M. undankbar.
separêk, Z. Klee (lit. Dreiblatt); M. sewareh; J. sipareh; np. isperêk (J. 249).
spî, M. weiss; np. safîd; andere Formen sind ispî, sepîd, isfîd (J. 235).
ṣabbâwêh, Ch. Zeigefinger; ar. sabbâbah; M. musâbeḥah.
sûpreh, Z. breiter Gürtel für Pistolen; M. sifreh.
sóḥib, S. Morgen; ar. ṣubḥ (J. 268).
sirift, G. Z. Blei; np. surb.
serenjêk, Z. elaeagnus angustifolia; np. sanjed (J. 241).

serik, Z. eine Art Baum.
sarn, M. Cypresse; np. sarw; Z. salb (J. 244).
serind, M. Z. grosses Sieb (J. 239).
sargi'n, A. Eseldünger (J. 241).
sas, A. Ruf, Stimme (J. 232).
segáwi', M. lutra vulgaris; J. sek i áwi.
saláf, M. Gewinnst; ar. ṣarfeh (J. 244).
sáleh, M. Ba. L. Z. G. grosser Korb (J. 244).
salq, Z. Teich; np. istaly, istal, istaχr, sital.
simey, M. Gummi des Anzerût Baumes, Sarcocolla; ar. samy.
simá', A. Tanz; ar. samá'.
simi'l, M. Schnurbart; ar. sabalat; np. sibil; G. siwul (J. 245).
sim, M. Huf; np. sum (J. 244).
simi'n, M. bohren; dasmim, ich bohre; simim, ich bohrte; simrân, gebohrt (J. 248).
simt, M. Hüftknochen; ar. samt, die Seite? (J. 244).
sul, Ch. Milz (np. sal J.).
sengbenjêk, Z. sagapenum; np. (ar.) sengbinej.
seni'r, M. Kissen.
sinjû', M. die Frucht des Sanjed Baumes, elaeagnus angustifolia, dâr i sinjû (J. 245).
sáwateh, M. grosser auf dem Rücken getragener Korb; np. sabad, Korb (J. 234).
sûk, M. leicht; Z. suwuk; np. sabuk (J. 242).
sûrejêh, M. Z. Masern; np. surχijeh, auch Scharlachfieber; Ch. surχijeh kawijeh (J. 247).
sûr, M. roth; np. surχ; M. blond (J. 246).
sûer, M. salzig; np. šûr (J. 263).
sût, M. Zinsen; ar. ṣûd.
sû'neh, Z. hûtsch; Ente; M. Enterich (J. 248).
sûqâ'n, Z. Knochen; G. sûχân; np. ustuχân (J. 243).
sawâ'l, Z. kleine Schafherde.
sûl, A. Schuh; sûl i gurjî, Frauenschuh (J. 248).
sûz, Z.; hawâ sûz dâred, es ist sehr kalt; lit. die Luft hat Brand (np.).
sûsirk, Z. kleines Rebhuhn; J. surstârik, oiseau; sisalik, vautour; np. sisâlik, Bachstelze.
si'weh, Z. Baumwollencapsel.
sû'tan, M. brennen; dasûtêm, ich brenne; sûtam, ich brannte; sutâû, gebrannt; np. sûχtan; G. sûtân; K. sûzân (J. 246).
sutâ'ndin, M. brennen, verbrennen; np. sûzânidan.
suâl kar, M. Bettler; ar. suâl (vgl. J. 234).
sûsemâ'r, M. grosse Eidechse; np.
sûê'nd, M. Eid; sûênd χôârdin, schwören; A. sûên; np. sôgand (J. 248).
sôz, Z. G. F. grün (J. 247).
sun, Z. Säule, Zeltstange; np. sitûn (J. 236).

súsk, G. ammoperdis grysocollaris; J. seskâ, perdrix d'une petite espèce et d'une couleur grise bleuâtre; comp. Z. súsirk (J. 242).
sôl, G. Cypresse (J. 244).
sûnb, sunb (sprich sûmb), Ch. Höhle; P. sumbîdan, aushöhlen (np.).
sahôl, M. Eis; sahôl dabêteh âw, das Eis schmilzt (J. 248).
sahnin, G. kaufen.
simô'reh, M. Zobelthier; Eichhörnchen? J. samûr; comp. np. simury? np. samûr.
sink, M. Brust; np. sineh (J. 251).
sing, A. Nagel; J. sink, pieu pour la tente.
si'sreh, M. die Grille (vgl. ar. çirçir, syr. çarçûrô, J.).
sebér, M. Schatten; J. seiberi; comp. si, schwarz, Schatten.
se'rileh, M. Staar, Lerche (np. sâr, Affix ile, Ju. 115).
si, Z. schwarz, Schatten (J. 249).
siâwûneh, Z. Ziege; J. siâwun.
se'reh, Z. Vide bulbul.
siyék, M. ein Drittel; ein Achtel pûd, Vide bâtman.
siramû'z, L. J. Biene.
siqâ', Maz. Ente; Melgunof, sikâ, DMG. XXII, 214; (russ. sawka Eisente).
sêl, A. dünnes Eisenblech auf welchem Brod gebacken wird; np. sâj (J. 250).
séγal, A. junges Lamm (J. 237).
siγorik, A. Stachelschwein; np. siγûr (J. 250).
šâfék, Z. geschabte, oder zu kleinen Stücken geriebene Seife; J. suppositoire savonneux.
šâhî'u, Z. die horizontale Stange einer Wage; M. šêhen (J. 267).
šâχ, M. Bergspitze, Horn (J. 252).
šârehzâ', M. Führer; np. šâh râh, M. šârê, šâreh, die Hauptstrasse, grosser Weg, Chaussée? comp. J. šarâzâ, homme pratique, expert (J. 252).
šâ'i, M. Hochzeit; np. šâdî, Fest (J. 254).
šâ'i kirdin, M. heirathen.
šâhmagés, Bienenkönigin (np.).
šâr, G. Stadt; np. šehr (J. 252).
šâyétî, G. Zeugniss, Bezeugung; ar. šehâdet (J. 265).
šâiličân, M. Hochzeit; np. šâdî.
šabnim, M. Thau; G. šônim; S. šiwnim; np. šabnam (J. 254).
šabék, Z. Amulet, Talisman, gewöhnlich eine schwarze Steinperle oder Kugel, um den Hals getragen, um böse Träume zu verhindern; M. šaweh (np. šabah, vgl. DMG. 31, 492. J.).
šatal, Z. nobel, gut, brav.
šatâ'w, Z. unregelmässig bewässert (Land); von ar. šaṭ, Ueberschwemmung?
šitl, M. kleine junge Pflanze, Ableger; J. gorme, plante de fleurs.
šardnowa, M. verbergen, begraben; Praes. dešérmowa; Perf. šardmówa; Part. še'râwâ (J. 300).

šarr, M. Krieg; ar. šarr, Bosheit (J. 255).
šiššiš, Z. der mittlere Tag der vierzig Wintertage (čehleh i zemistān).
šišband, Z. Mitte des Rückgrates.
šuš, Ch. S. Lunge; Pa. sus; P. šuš (J. 264).
šahid, šahidi, A. durstig, Durst; anderer Ausdruck nicht bekannt.
šigār, A. das Wild; np. šikār, Jagd, Wild (J. 259).
šikestan, M. brechen; dəškənim, ich breche; šikāndim, ich brach; šikān gebrochen; np. šikestan (J. 259).
šakār, M. Zucker; nur der weisse Zucker wird so von den M. genannt; der braune Zucker heisst šakar i Māzanderānī, obwohl schon seit vielen Jahren kein Zucker in Māzanderān fabrizirt wird (J. 259).
šakət, Z. G. müde (J. 253).
šik lēibūn, M. zweifeln; ar. šakk (J. 258).
šikā'ndin, M. brechen; deškənim, ich breche (den Stock); šikandim, ich brach; šikendrāu, gebrochen; comp. šikestan; np. iškandan, šikastan (J. 259).
šak, M. G. zwei Jahre altes Schaf; np. šišak.
šalwā'l, S. Hosen; G. šewār; np. šelwār (J. 261).
šali'n, M. hinken; Praes. dešalim; Perf. šalim; Part. šalū; P. šalidan.
šlē'wā, M. Schnee und Regen zusammen; J. šellūā, eau de neige.
šellā'q, M. Fusstritt (ar.).
šelitah, Z. ein liederliches Frauenzimmer; J. ar. seliṭah (J. 244).
šemāī'reh, M. Z. Führstange des Pfluges; Z. auch dastadum.
šime'lah, M. Pflanze deren Same Büffeln gegeben wird (up. šalγam, šamlaγ Rübe J. 260).
šemširbā'l, Z. L. Mauerschwalbe (d. i. Schwertflügler, np. bāl, J.).
šemšā'd, Z. eine kleine Flöte; Buchsbaum; Maz. Buchsbaum (J. 261).
šemšā'l, M. lange Flöte; comp. šemšād; J. chalumeau de bois courbé; rameau de buis.
šemšemeh, Z. Fledermaus; G. Schmetterling.
šam, G. Licht, Kerze; ar. šam' (J. 262).
šamām, A. wohlriechende Melone; ar. šammām; J. šamamūk.
šinā't, M. Gemüse (J. 267).
šeng, Z. Gemüse (np. šing, J.).
šināwird, M. Ackerland, Acker; auch jē i šināwird.
šur, A. Säbel; M. šir (J. 263).
šū, M. Weidenzweige für Körbe.
šōq, M. Z. G. ein von Weitem gesehenes Licht; Z. šūq zadin, Leuchten aus der Ferne; J. 264 reflet etc.
šu'ēn, M. Fusstapfen; Z. J. 265 šūn; M. Narbe.
šu'šeh, M. Glas; np. šišeh; comp. Hebr. šēš, šayiš, Marmor; Marmorplatten werden für Fenster gebraucht und auch šūšeh genannt (J. 264).
šū'ti, M. Wassermelone (J. 258).
šūtēk, Z. kleine aus Thon gemachte Pfeife, Flöte, Kinderspielzeug; np. sutek; t. düdek.

šûr, Z. krank; Kameldorn, (caroxylon?).
šû'štin, M. waschen; dešôm, ich wasche; šuštim, ich wusch; šôrâû, gewaschen; np. šuštan; G. šûrin (J. 264).
šûl, Z. Sack; comp. ǰuwâl, ǰûl, np. (J. 133).
šewti, Z. eine um den Weinstock sich windende Pflanze, nach der Beschreibung Winde, Convolvulus; J. šiw, pied de vigne (J. 258).
šu, G. Mann, uxor; np. šohar (J. 262).
šûâ'n, M. Schäfer; A. šewân; np. čûpân (J. 258).
šôti, A. gebrannt, verbrannt (J. 263).
šawâq, G. Morgenfrühe; waqt i šawaq, morgenfrüh; comp. šôq (J. 257).
šewân, s. šûân.
šîneh, Maz. das Wiehern des Pferdes; J. šîn, šihin, wiehern (J. 265).
šêlim, M. Rübe; G. J. Z. šelem; Se. salm; np. šalγam (J. 260).
ši'û, M. Thal; J. šiw; comp. np. šîb, Abhang, unten (J. 267).
šêt, M. verrückt; vom Teufel besessen? ar. šaiṭân, Teufel (np. šaidâ, J.).
šil, Z. hinkend; šal ist lahm (J. 260).
šê'lâqah, M. Kranich; comp. maz. čelik (Melgunof) Schnepfe.
šêlâ'n, M. Kneten (J. 261).
šilâ'ûk, M. Leber.
šiš, Z. Abgrund.
šî'reh gewân, Z. Tragacanth Gummi, lit. Saft (J. 226 b, 7) der gewan (Astragalus) Pflanze.
šilû'r, Z. wackelig, lose; z. B. von einer Ladung, die nicht fest auf das Maulthier gebunden ist.
šîlâ'n, M. Coralle; Z. J. (267) Gastmal; comp. M. šailiûân, Hochzeit.
šiw, A. Stock; np. čûb (J. 257).
ṣoḥbet kirdin, M. auslachen; ar. ṣoḥbet, Gesellschaft.
ṣâbir, M. langsam; aû aspâ zôr ṣabir be rê dâ-darôâ, dieses Pferd geht sehr langsam (auf dem Wege); ar. ṣabr, Geduld (J. 269).
ṣobḥê'ni zû, M. morgens früh, frühmorgens; ar. ṣubḥ (J. 269).
ṣôḥib, S. L. Ba. Morgen; ar. ṣubḥ (J. 268).
ṣâḥib mêl, M. wohlwollend; ar. (J. 268. 412).
ṣâ'ûn, G. Seife; t. ṣâbûn (J. 268).
ṭelâq, A. 1 Jahr altes Kameel (vgl. dêlak).
'âzâ', M. Glieder des Körpers; ar. 'âḍâ plur. v. 'uḍw (J. 12)
'âbi', M. dunkelblau; np. âbî.
'azêb, M. J. unverheiratheter Mann; ar. 'azeb; Pa. hazâb; np. azab.
'adâb, M. pudendum, muliebre et virile (t. edeb yeri, von ar. adab, J.).
'anbâr, M. Speicher; ar. anbâr, Plur. von nibr (J. 21).
'âqdeh, Z. Mass; 'aqdeh girt, er hat gemessen; ar. 'aqd, 'uqdeh, Knoten.
'alim, S. Regenbogen; von schiitischen Persern wird Regenbogen manchmal šemšîr i 'alî, das Schwert des Ali, genannt.
γûzâk, S. Knöchel; np. gûzak (J. 369).
γalî'f, A. Kasserolle (auch im Dial. von Semnan, DMG. 32, 536).
γasâl, M. Todtenwascher; ar. γassâl (cf. J. 286 b).
ferû'ǰ, M. Hühnchen; P. ferûk; t. ferik (J. 292).
firmê'sik, M. Thräne.

firistá'deh, M. Bote; von np. firistâdan.
feráh, G. viel; ferahtár, mehr (J. 292).
ferá'ti, G. Ueberfluss (J. 292).
ferú'tin, G. verkaufen; np. ferûχtan (J. 291).
fermá', A. Bohrer (np. parmah, J.)
fitfit, Z. Plauderei, Klatscherei (J. 289).
fatiq, A. Milz (J. 288).
félah, Z. Lügner, Schwindler; M. fel; comp. J. felch, Christ, Armenier; fel, ruse, tromperie; franz. filou; np. farib, Betrug (J. 294).
fikenéh, Z. kleine grüne Zweige, aus welchen Kinder Pfeifen machen; comp. J. fikin, pfeifen.
fanér, M. Laterne; griech. φανάριον (J. 295).
fintiq, M. Pistazie; ar. funduq, Haselnuss (J. 295).
findá'r, M. schlau; ar. fann, Wissenschaft (vgl. J. 295).
fû lé kirdin, M. anblasen; np. fût.
fér bûn, M. Gewohnheit, lernen (J. 295).
fér kirdin, M. lehren.
fitá' kirdin, M. pfeifen.
qâbúγ, M. Baumwollencapsel; t. qâb Hülse (J. 302).
qâš, Z. Adler.
qá'mik, M. Finger, Zehen.
qá'mik i gaurah, M. Daum.
qá'mik i šâdé, M. Zeigefinger.
qâmik i nêwé, M. Mittel- und Ringfinger.
qá'mik i čkôlah, M. kleiner Finger.
qâwelti', M. Mittagsessen.
qâlûjéh, M. Käfer.
qâlib, M. der menschliche Körper; wird selten gebraucht; ar. qâlib, Form, Hülle (J. 304).
qâlmeqá'l, M. np. Lärm, Getöse; Pehl. kâlâ? ar. (J. 304).
qâq, Z. trocken; J. qâq, fruits secs.
qá'mri, A. im Wasser wachsende und als Gemüse gegessene Pflanze: nasturtium?
qâp, G. Knöchel; ar. k'ab, cubus (J. 336).
qâiš, qêš, M. Riemen; t. (J. 305).
qâling, A. dick; J. qâlin; t. qâlin.
qâin, A. hart; ar. qâyem (vgl. J. 305 b, 8).
qâzá'nj, qazânj, M. Gewinnst; J. qazanmiš, Geld; M. le dê i tû sâleh čand qâzanj debêi? wie viel Gewinnst hast du jährlich von deinem Dorfe? (J. 310).
qá'miš, M. Rohr; G. qamiš; t. qâmuš (J. 304).
qâšáh, M. grosser Süsswasser Fisch, wird bis 100 Pfd. schwer, bei Saûdjbulâgh.
qâz, Z. breitblätterige, im Frühjahr als Gemüse gegessene, auf Felsen wachsende Pflanze. Rheum?
qaburγéh, Ch. Rippe (t. qâburγa, J.)
qobá'r, K. Pistolentasche; M. qobâlî; Z. qobá'l: np. qubul (J. 306).

qapût, Z. Mantel; t. qâpût: capotto, capote, cape, ital., franz., engl. (J. 303).
qaramurk, A. Berberis.
qaryû, karyû', A. Binse.
qerqûrô'čkeh, M. Knorpel, Adamsapfel; comp. ar. γarγara.
qertiq, A. Adamsapfel, Kehle; comp. J. kirt, glouglou; kirtik i natû, partie enfoncée de la nuque.
qiržâ'l, M. Krabbe (J. 337); F. karanjâl, kilinjâr (np.).
qartâleh, M. runder Korb; np. gird, rund.
qarâ'γ, M. Ecke, Kante; P. karân? (J. 308).
qurwâ'qeh, M. Z. Frosch; G. qurwâq; F. gurbâγeh (t. qurbaγa, vgl. J. 53 b, 12).
qûrreh, Z. Donner; F. qurrehterâ'q; A. qurriš (vgl. gûrin, gûrišin S. 368, 369. J.).
qaračî', M. Zigeuner; J. qarâč; np. qarâčî'.
qur, M. Schmutz, feuchte Erde; J. qûr, Erde; comp. harreh, χarik.
qirm, M. Russ (J. 317).
qurs, M. schwer.
qerâ'q, M. Ufer; comp. qarâ'γ.
qur, M. kleine Glocke (ar. qurriyah, kleine Schelle, welche man Vögeln anbindet? J.).
qurs, A. alle; qurs wahâw, alle zusammen.
qarbîneh, M. G. Z. grosse Pistole; Carabiner (J. 308).
qurqûr, M. Knurren des leeren Magens (J. 308).
qurqûr, Z. die Wachtel; M. kurkureh.
quz, M. pudendum mulieris, vulva; J. qûz; np. kus.
qazwân, M. Frucht der Pistacea mutica (np. kazwân, gazwân).
qisr, G. M. steril, G. von Frauen, M. nur von Thieren; Ch. qasî'r, A. qisir. M. auch brach, zawi qisr, Brachfeld; ar. qasr, Mangel.
qaṭ, M. nie; qaṭ âô kâr-im nâ kirdû'â, so etwas habe ich nie gethan (J. 312).
quṭ, K. Theil; quṭ seyumî, ein Drittel; J. qaṭ, qiṭ; ar. qaṭ'.
qomâr, Ch. Windel (ar. qimâṭ, J.).
qalšî'n, M. platzen, spalten; Praes. deqalôšim; Perf. qalâ'štim; Part. qalešrâ'û; auch qalšin, deqalšim, qalšim, qalšiû; J. qalâštin.
qalâ'û, M. fett, feist; comp. qâling, kâlin (J. 304).
qalhâ', qalât; M. Festung, Burg; ar. qal'ah; G. qalâ (J. 314).
qâladeh, M. Hundehalsband (J. 313).
qâlneh, M. Pfeife; qalnêh i min per bekah, stopfe meine Pfeife; np. qaliân (J. 315).
qalamî'n, S. Pappel.
qalâ'i, M. Zinn; ar. qal' (J. 313).
qullû'q, A. Dienst; t. (J. 318).
qulahrim, M. eine kurze Lanze; ar. rimḥ.
qomârbâ'z, M. unehrlich; np. Hazardspieler (J. 315).
qumqumû'keh, M. grosse dickbäuchige Eidechse; G. qumqumek; J.

gumgumek; np. χum, qum, grosser irdener Topf; J. qumquma, flacon.

qunâjêh, A. ein Jahr altes, weibliches Fohlen.

qing, G. podex; L. qin, kin; M. qûn; np. kûn (J. 342).

qamiš, Z. gebrochenes Rohr für Matten; comp. qâmiš (J. 304).

qamtiq, Z. die kleine Röhre, die bei der Wasserpfeife im Wasserbehälter steht.

qôl, M. Oberarm; t. qôl.

qewy, S. Rebhuhn; vgl. kâû, np. kebk (J. 344).

qawâ, M. Rock; np. qaba (J. 316).

qûšqâ'b, M. Teller; np. bušqâb.

qûl, M. Z. tief; P. kûr; np. Volksausdruck, qûl; comp. gûr, np. Grab; L. gûr, eine Vertiefung, kleiner See; ob. t. göl? (J. 348).

qötí, A. hässlich; J. kûtî, mauvais, méchant.

qaučik, M. Löffel; t. qâšûq (J. 337).

qû'pi, M. Stelle im Sumpf wo man einsinkt und nicht wieder heraus kommt.

qênd, A. Zucker; np. kand, ar. qand.

kâlê'n, Z. gross, fett, dick; J. χalin; np. kelân, gross; qâlî'n, dick (J. 149, 304).

kâhir, S. Ziege; comp. A. kâ'wir, G. kereh, A. kâr, kârik (J. 321).

kâl, Ch. Fluss; A. kel.

kâl, A. Melone (J. 323).

kâšök, S. Löffel; t. qâšuq (J. 303).

kâlâ'n, M. Scheide einer Waffe (J. 304).

kâ'ûš, M. Stiefel, Schuh; kaûšdarû, lit. Stiefelnäher, Schuster (np. kafš, kawš, J.).

kâlâh, M. Sandale; Z. kalâš (J. 356).

kâ'kâ, Z. Vater; F. Bruder (J. 338).

kâ'mah, M. welcher, wer; plur. kêhâ, interrog. pron. (J. 304).

kâûgi'r, M. Schaumlöffel; G. kefir; np. kefgir (J. 337).

kâ'nah, Z. Kamin, Rauchfang; np. kendan, graben; vgl. kulâneh.

kâsemsâ', Z. Nachbar.

kâ'ôlî, M. Hure; np. kôlî, kaulî; von kâbulî, Zigeuner?

kâ'nî, M. Quelle, Brunnen; Kermân, Djiruft, Rûdbâr, Belûtschistân, kahn, unterirdischer Wassergraben, Canal; np. kân, Grube, Mine; kendan, graben; J. kânî; ar. qanât; Z. kahnî; A. kâneh.

kâ'û, M. Rebhuhn; np. kebk; s. qewy.

kâ, M. Stroh; np. kâh (J. 321).

kâwêž kirdin, M. wiederkäuen (J. 349).

kitê'b, M. Buch; ar. kitâb (J. 325).

kêpkepûkereh, Z. kleine Eule (vgl. np. kôkah, kôkuvah, kôkanak, Pictet, Orig. indoeurop. I, 470. J.).

kepîr, Z. Knoten im Knochen nach schlecht geheiltem Bruche; M. np. Schafstall.

kutâ'n, M. schlagen, klopfen; Praes. dêkutim; Perf. kutâm; Part. kutrâû; np. kôftan (J. 345).

kepū́, M. Nase; J. kep; np. kup, gup, Mund, Backe.
kätan, G. fallen; J. ketin.
käwir, A. junges Schaf; (J. 322) vgl. köör.
kučil, Z. Zeltstangenknopf.
koχeh kirdin, M. husten; J. köχin: deutsch keuchen; engl. cough; M. auch köχin.
kij, M. Mädchen, Jungfrau, Tochter; J. kič; Maz. kija; t. qiz.
kečik, A. Jungfrau; kečik gehištīeh, heirathsfähiges Mädchen; gehištīeh, reif (J. 327).
kefčeh, A. Löffel; vgl. qaučik; np. kafčah (J. 337).
kur, M. kur, kū́reh, G. Z., kurreh L., Sohn, Knabe, junger Mann; kur, kor, S. (J. 347).
kürri, Z. G. kurreh, L. np., kürt J. Fohlen (J. 348a, 6. 348b).
kürkeh, Z. clitoris (np. χuróhah, χurósah, J.).
kurt, Ch. Kurde (J. 329).
kuring, Z. Lagerplatz, Lager; (np. kurang, J.).
kurū́zi, M. eine Art Birne (J. 331).
kurkūšm, M. Blei; t. qurqušum (J. 317).
kari̇́teh, M. Balken (J. 310).
kerēh, M. Belohnung; np. kerāyeh (J. 331).
karg, S. Huhn; Maz. kirk, kurj; Se. kerg; Pehl. kerg, kōrg (J. 329).
kirmānj, M. Dorfbewohner, auch Nomaden, alle, welche nicht in der Stadt wohnen, im Gegensatz zu Šehristāni (J. 330).
kurkurēh, M. Wachtel; G. kurkur (vgl. np. karkarak, J.).
kerūe̊šik, M. Hase; G. kiwrisk; L. kerišk; A. kargūh; J. kiwrušk; np. χargūš, lit. Eselsohr (vgl. harūseh).
kur, M. stumpf; G. Z. kul (J. 318).
kermū́t, Z. Schwefel; J. kirgūt (J. 330).
kirt, Z. Spitze, Kamm eines Berges; J. kirah; Z. kirt, kleiner Erddamm.
kirtgēr, Z. Apparat, mit welchem man kleine Dämme für Irrigation in Feldern aufwirft; kirt, der Kamm des Dammes, bārū (bār āb), die Seiten.
keräpū́, Z. Samenkopf der Binsen.
kirdin, M. machen; dekem, ich mache; kirdim, ich machte; kirāū, gemacht (J. 332).
kelūr, A. ein den Kühen als Futter gegebenes Korn.
kum, A. Hut (J. 351).
kiri̊n, M. kaufen; dekirim, ich kaufe; kirim, ich kaufte; kirāū, gekauft; np. χaridan (J. 331).
kurkēš, M. Erd-, Mörteltrog; np. gilkeš.
kirjing, G. Krabbe; np. χarčeng (J. 329).
kūreh, G. wo? (von ku und reh Weg, J. 344, 215).
karāk, G. Becasse, Birkhuhn; comp. M. G. kurkureh, kurkur, Wachtel; (np. karak, Wachtel).
kēreh, G. junge Ziege; A. kārik; J. kār; arm. kār, Lamm; np. kahreh (J. 321).

kérmeh, A. aus Schafexcrement zubereitetes Brennmaterial (np. kamrah, J.).
kirdnowá, M. öffnen; dékonnowá, ich öffne; kirdnowá, ich öffnete; kirámowá, geöffnet.
kurtán, M. Packsattel (J. 308).
kerás, M. Z. Hemd; J. kirás; Pehl. kerpás, Baumwollenstaude; np. kerbás, grobes baumwollenes Zeug; A. gerás (J. 328).
kurt, M. kurz; J. kúrt.
kefir s. káûgir.
kasbí, M. Geschäft; np. kásebí; ar. (cf. J. 334).
kúžándénowá, M. auslöschen; dékužénnowá, ich lösche aus; anderer Infinitiv kommt nicht vor (J. 301 a).
kešk i zánú, S. Knie.
kišá l, S. Hüfte.
kizin, M. eine als Kuhfutter dienende Pflanze (vgl. kezin, Erbsen, S. 333, J.).
kuštin, M. tödten; Praes. dékužim; Perf. kuštim; Part. kukráñ (J. 335).
kéšan, M. ziehen, rauchen; np. keštdan (J. 335).
kisál, M. Igel (vgl. J. 337. 350 a, 3).
kuling, M. Reiher; J. kuling.
kolá'ú, M. gar, gekocht; Speise (J. 314. 315).
kelehší'r, G. Z. L. Hahn; M. J. kelehbáb; Pehl. alká [1]).
kélekeh, M. Hüfte, Weiche (vgl. J. 315).
kilik, Z. G. Finger; kilik tüteh, der kleine Finger (np. kilik, der kleine Finger, J. 339).
kelá'neh, M. mit Butter und Zwiebeln gebackenes Brod (vgl. J. 341 a, 17).
kil, M. aus Russ, Rebensaft und Butter zubereitetes Collyrium; J. kil; ar. kuhl.
kelehgá'w, Z. Bulle, 1—4 Jahr alt; comp. J. M. kel, Büffel; P. kal-, männlich; kaleh, männliches Glied.
kil, S. Schlüssel; Z. klil; np. klid (J. 341).
koligí'r, S. Sieb; comp. J. kul, Loch.
kilá'h, S. Hut; M. koláw; np. koláh (J. 339).
kilik, M. Z. Schwanz.
kalá'š, M. aus Baumwolle gestrickter Schuh; Z. Sandale.
kilinjik, Z. kleiner Schwanz; Zopf.
klil s. kil.
kalγá'n, G. Z. Schild; t. qalqán (J. 158).
kuléng, Z. Frucht der pistacia mutica.
külleh, G. M. Heuschrecke; J. kulı.
kulá'nin, G. kochen; comp. M. kolán, Speise, kulándin, kochen (vgl. kulándin).

---

1) Ueber alká vgl. Olshausen, Zeitschr. vgl. Sprachf. N. F. VI, p. 567. Doch sind einige kaukasische Namen des Hahnes zu erwägen: awar. ḳ'eḷ'ěḳ'e (Schiefner, Awar. Stud. § 119. Klaproth, Asia polygl., Atlas II, 7).

kulkulô', G. Z. Lerche; F. kulkulâti (vgl. κορυδαλός? J.).
kulâfêr, G. Wachtel.
kal, A. Ba. Fluss; Ch. kâl; Maz. kileh, auch Thal.
kelâždum, Z. Scorpion; np. keždum, kejdum.
kulekêh, M. G. Kürbiss (vgl. J. 323 b, 1).
kulâ'ndin, M. kochen; dakulênim, ich koche; ku'lândim, ich kochte; kulâû, gekocht, Speise; âw de kolê, das Wasser kocht; A. kilândin; kelt, gekocht, gar (J. 314).
kulâ'neh, M. Kamin, Rauchfang; von kulândin, kochen? comp. np. kûlîdan, M. kûlân, graben, kulâneh, Kamin; vgl. kânah (np. kilânah, Herd, J.).
kamâtin, Z. getrocknete Buttermilch.
kalârm, Z. F. Kohl; np. kalam (J. 340).
kefal, M. Leder.
kelewâ'nčeh, A. Müller; J. zaza ârewânčî; t. dairemâ'nčeh.
kekerdêk, Ch. Knorpel, kirtkirtik, A.
kurik, A. kurz (J. 313).
kunir, G. Vogel.
kûtâ'in, K. zerschlagen (J. 345).
kûk, Ch. Zäpfchen des Mundschlundes; J. racine.
kenâ'n, G. graben; np. kendan; K. kenin.
kamtâ'r, G. Hyäne; M. kamtiâr; np. kaftâr (J. 336).
kumt, G. Hüfte.
kam, G. Magen; F. kum; np. šikam.
kunt, M. grosse Eule (J. 319).
kûneh, Z. Wasserschlauch (J. 343 a, 18).
kenû', Z. grosser irdener Topf für Speichern des Getreides, Mehls u. s. w. (np. kanûr, J.).
kundûr, A. Kürbiss; P. kundûri (J. 343).
kûz, A. abgesonderter Raum für kleine Lämmer; J. étable de brebis.
kûn, A. Zelt; J. kon; P. χûn.
kûwi, A. die Jagd; das Wild šigâr (J. 350).
kewâreh, A. grosser Korb (J. 344).
kôneh, M. alt; A. Kleider; np. kohneh, alt, alte Kleider (J. 338).
kûhâ'n, Z. Packsattel; np. Höcker.
kô, M. Pleiaden; Z. kûê.
kûl, F. Z. Ch. Rücken; kûl kirdin, auf d. Rücken tragen; comp. Dorn's Abdurrahim's Sagen, Nr. 9. Tât: bekûl, auf der Schulter (np. kûl, Schulter, J.).
kûtêk, Z. Stock, Prügel, Hiebe; wie deutsch Prügel der Stock und die Hiebe; t. (J. 345).
kô'ûr, Z. 1 Jahr altes Schaf (J. 322); vgl. kâwir.
kû'reh rê, M. kleiner Pfad; np. kûreh râh, blinder Weg, der nach keinem Ort führt (vgl. J. 347).
kû'lkeh zari'neh, M. Regenbogen; lit. die goldene Säule.
kûzelêh, M. nasturtium officinale.
kû'čik, A. Hund (J. 346).

kŭ'nâ, G. Loch; M. kun: comp. np. kendan, graben: np. kûn, podex (J. 342).
kŭčik, G. Z. Stein.
kûr, M. bucklig; comp. χôâr, krumm.
kôm, M. krumm.
kewâ'n, M. Bogen: np. kemân (J. 337).
kûêr, M. blind: np. kûr (J. 347).
kûrehdâm, M. Z. Blasebalg: np. dam i kûreh; kûreh, der Ofen (J. 348).
kŭ'yah, S. Hund; kûyah pârs akarû der Hund bellt; kûyah dâlah akarû, der Hund heult; kûyah aγorumbû, der Hund knurrt: comp. griech. *κύων* (scheint ein innerasiat. Wort, chines. k'iuan, tibet. khyi (Csoma de Körös 39) burischki huk (Biddulph) awar. ho'i (Schiefer 40) tabass. χo, türk. χwi, J.).
kûseh, kûsi', A. Schildkröte, comp. kisâl (J. 337).
kôš, S. G. F. Z. Schuh: np. kafš (J. 350).
kŭ'ftar, S. Taube; M. kôtir; A. kewûd: np. kaftar, kebûtar, kebûdar; von kebûd, blau (J. 345).
kântin, M. fallen; dakowum, ich falle; kautim, ich fiel; kautû, gefallen: le aspi kaut, er fiel vom Pferde; J. kewtin (J. 325).
kaul, M. Fell, Leder, Haut; comp. engl. caul? (J. 338).
kô'lekah, M. Säule, Stütze, Balken (J. 354).
kŭ'pâ, M. grosser Topf für Weizen, Wein u. s. w.: np. kôp, kûp (J. 345).
kûê, M. wo; bokûê, wohin? le kûê, woher; np. kujâ (J. 344).
kôzâ'χ, M. Baumwollenstaudecapsel (J. 349).
kûlâ'n, M. graben, aushöhlen; dêkôlim, ich grabe; kôlândim, ich grub; kôlrâû, gegraben: np. kûlîdan: comp. kul, kel, kal, kûr, qûl, kulâneh, Loch, Fluss, tief, Kamin, Grube; und kun, kân, kânah, kûnâ, u. s. w. von kendan (J. 350).
kô kirdin, M. pflücken, abreissen.
kô'χin, M. husten: Praes. dekôχim; Perf. koχim; Part. kôχiû (J. 347).
keh, G. Haus, Nest; âwkeh, zu Hause; P. kedeh (J. 352).
kî'seh, M. ein aus Baumwolle verfertigter Sack; np. alle Säcke (J. 353).
kê, M. wer; kê bu, wer war es? mâl i kê, wessen; be kêt dâ, wem (J. 352).
kêšâ'n, M. ziehen; dêkešim, ich ziehe; kêšâm, ich zog, kêšrâû, gezogen; np. kešîdan (J. 335).
kiû'h, M. Berg; np. kûh (J. 337).
kâmar, S. Rücken, Felsen; kêmarband Gürtel: np. kamar, Rücken, Fels (J. 337).
kî'ah, S. Stube; P. ked, kedeh, Haus; in S. heisst Haus âmâret; ar. 'amâret; vgl. keh (J. 352).
kêĵ, M. Floh; np. kak (J. 352).
kêl, M. aufrechtstehender Stein, Grabstein (J. 338).
kif, A. Eule (np. kûf, J.).

kê, G. Stroh; np. kâh; comp. pâ, pê; râh, rê (J. 321).
kêχâ', G. reich; P. kiχâ', gross (J. 352 b, 22).
kird, M. Messer; J. kir; np. kârd.
kisâ'l, Z. Igel; M. kisal; einige Kurden nannten eine Schildkröte kisâl; s. kûseh.
kileh, L. Ba. ein namentlich im Westen von Persien gebrauchtes Getreidemaass (J. 354).
gâhâ'n, A. vielleicht; np. gâhî.
gâsin, M. Pflugeisen; Z. G. gâwâsin (J. 363).
gâhû'r, Z. die Sommersonnenwende, der längste Tag; comp. J. gahûrin, changer.
gâwdâ'neh, Z. ein den Kühen als Futter dienendes Korn; s. ulûfeh (np.).
gân kirdin, M. G. copulare; np. gâdan, gâidan, gâhidan (J. 356).
gâ'ûreh, A. gerû', M. Gurgel, Kehle (J. 368).
gâ, M. Kuh; np. gâw (J. 355).
gânzirîk, G. Käfer; Z. gazuluk.
gap pê dân, M. auslachen; gapî pê dadam, ich lache aus (np. gap, Scherzworte, vgl. J. 357 a, 12).
gabbalêk, Ch. Pilz, Champignon; t. göbelek (J. 367).
gup, G. Backe; J. kep; np. kup.
gadiêk, Z. zusammen (J. 365).
gerû', s. gâûreh.
gurâ'b, Z. Hühnerauge (an Zehen).
gord, S. bebautes Feld; im Süden von Kerman, gard, gart; deutsch Garten.
gûrreh, A. grindig; J. gir, gale.
gir, A. gross; J. gros, pesant, grand.
girtin, A. greifen; az degirim, ich greife; migirt (girtim) ich griff; M. girtin, greifen; degirim, girtim; girâû gegriffen; G. mirâim, ich greife; K. girûyin; girim, ich greife (J. 359).
gurčî'leh, M. Niere, auch gurčewileh; Z. gurdaleh; G. A. gurčik; np. gurdeh (J. 359).
gurčik (Kurden bei Qûčân) Ohr.
girdeh, M. Z. G. eine Art Reis, rund (J. 359).
gerâ'n, M. wandeln, gehen; degerêim, ich gehe; gerâm, ich ging; gerâû, gegangen; J. gerân, gerîân; np. gerdîdan, gaštan (J. 358).
gerîân, M. weinen; degirêim, ich weine; giriâm, ich weinte; giriâû geweint; J. giriân (J. 361 b).
girmagirim kirdin, M. donnern (vgl. np. γurunb, γurunbah, J.).
gerâ'nowâ, M. umkehren; degerêmôwa, ich kehre um; gerâmôwâ, ich kehrte um; gerâwôwâ, umgekehrt; np. gerdîdan (J. 361).
gur, A. Wolf; np. gurg (J. 368).
gurpeh, M. Kater; np. gurbeh, Katze (J. 358).
girfâ'n, M. G. Tasche.
gurgî'r, G. grosses Sieb; comp. S. koligî'r.
gerwâ'z, Maz. Spaten (np. gurâz).

güzreh, gizri, Ch. eine Art Tulpe, deren Zwiebel, peläleh genannt als Gemüse im Frühjahr gegessen wird, wie die Crocuszwiebel, židum, bei Zendjān; A. gizri (np. guzrah, gazurah, J.).
gestin, M. beissen: de'gezim, ich beisse; gestim, ich biss; gezrā'o, gebissen; np. gezīdan (J. 363).
gišteh, Z. hungrig; np. gurisneh; Volksausdruck, gušneh (J. 44).
gez i čar, M. eine Art Tamariske; np. gez, Tamariske.
guši'n, M. drücken; Praes. degušim; Perf. gušim; Part. gušrāu (J. 364).
gišti, G. alle; J. gi, gišk, giš, gisk.
gišt wa yek, G. alle zusammen; J. gištek yek, allein, einzig.
gezapčik, A. Lunge, Leber (J. 363 a, 1).
gēkesi, G. jeder (von ge J. 373 b, 17 und kes 334).
gala', M. Blatt.
galwā'n, M. ein grosser, rother Gallapfel, oder Auswuchs der Eiche, in Färberei gebraucht.
gullā'f, A. Filzteppich (J. 339).
galtah, M. Spiel; galtah kirdin, spielen; J. gilteh, vacarme, querelle.
gellehχā'n, Z. Schafstall; np. galleh, Herde; χān, Haus.
gulāreh, G. Augapfel.
gul, G. Hirse (vgl. J. 364 b, 24).
gulū'r, A. rund; J. gelūwer, corps sphérique.
gamā'l, Z. Hund; J. gambūl.
ganim, M. Weizen; np. gandum (J. 366).
ganeh, M. Zecke, Wanze; np. kaneh (J. 367).
gun, M. J. G. Z. Hode; Pehl. gond (J. 366).
gunj, Z. kleine Wespe; gunj i kāfereh, grosse Wespe.
gū'ni, M. Astragalus Pflanze; F. gōan; J. gūni; Z. gewān; S. gūnah; np. gewen.
gup, M. Backe; np. kup.
gūā'n, M. A. Zitze (J. 371).
gūā'ndin, M. Kuheuter.
gaurah, M. gross; Häuptling; G. gōrā; J. gūreh; afghan. γanra; hindūst. barra; G. gōrā.
güelik, M. Kalb; A. gulīk; J. gōlik, gōlk.
gū'rwi kenēh, Z. Dachs; lit. Graböffner, Grabgräber; J. kurebekk; G. gurwišeh; comp. Vendidad 5. 106, der wīzu Hund (worüber zu vergl. de Lagarde. Armen. Stud. No. 63. Justi, Philol. Wochenschrift 1882. 1478); B. wīšah, Dachs.
gū'az, M. Muscatnuss; A. gūz; np. gūz (J. 369).
gū'e, M. Ohr; J. gūh; np. gūš.
gōrewī', M. Strumpf; A. gūreh; Se. jūreū; np. jūrāb (J. 369).
gūā'reh, M. Ohrring; np. gūšwāreh (J. 371).
gō'zah, M. Topf, Wassertopf; np. kūzeh (J. 349).
gūl, M. Z. kleiner See; t. gōl (J. 370).
gūyū'ž, Z. Frucht des Zizyphus jujuba; M. gewuž (J. 364 a, 3).
gū'sileh, S. Kalb; np. gusāleh (von gāw-sāleh, einjährige Kuh) (J. 349).

gewr, A. Stein; gewrhasti, Feuerstein; comp. astè (J. 337).
gauzi'n, M. wälzen; degauzim, gauzim, gauziù; J. gùzin.
gù'tin, M. sprechen reden; Praes. delèm, delèi, delè, delèim, delèn, delèèn; Perf. gùtim; Part. gùtràù; np. guftan; imp. gù (J. 367).
gewèrs, A. kleine Hirse (J. 355).
güezà'n, M. Rasirmesser (J. 369).
gùnd, K. Dorf; J. gund; P. jund.
gùr, G. Kalb; Z. gùar (vgl. guèlik).
gùèzink, M. Knöchel; np. gùzak (J. 369).
gowèrg, gewàrg, A. Pilz, Champignon; Ch. gablalek; t. gòbelek (J. 367).
gìšin, K. ziehen; G. gistin (J. 335).
già'geh, G. überall (von gi und geh, Ort).
giàndà'r, Z. Laus; np. jàndàr.
géyah, Z. Magen.
gèzèr, M. Mohrrübe (J. 368).
gè'jì, M. Schwindel, vertigo; np. gìjì, adj. gìj.
gèyà, M. Z. Bettler; np. gedà (J. 357).
gèištin, M. ankommen; degemè, ich komme an; gèištmiè, ich kam an; gèištù, angekommen, reif; miweh gèištùah, reife Frucht (J. 372).
gè'reh kirdin, M. dreschen (Kühe werden über d. Korn getrieben) (J. 372).
gisk, A. 1 Jahr alte Ziege (J. 374).
la, le, M. von, in, aus (J. 374).
leberàwè, darum; lekùè, woher (J. 380).
lepèždà, früher (J. 88); lederowà, von aussen (J. 378 a, 1).
lebìr kirdin, lit. aus dem Gedächtniss machen, vergessen (J. 65).
lepìkt, von hinten (vgl. J. 79); lewaqti, seit (J. 375. 434).
ležùr, von unten (J. 231); ledùr, von weitem (vgl. J. 193).
lewèndàrè, von dort (J. 379 b, 26); ledùài, hinterher (J. 191).
le màl i χòi, in seinem eigenen Hause.
là'nik, M. Wiege (J. 376).
làwùk, A. Knabe; J. làù; Gi. làkù'.
làsù'r, M. eine Art Birne.
làwà'z, M. mager (J. 376).
làq, M. das Bein; comp. M. làlàk, Wade.
làs, M. Dünger von Pferden und Kühen.
làr, Z. mager; np. làγer (J. 375).
làfà'w, G. Ueberschwemmung; lit. làf unnütz, àw Wasser (vgl. J. 375 b, 33).
làženà'n, làženàneh, Ba. G. L. Frauengemächer; das np. andarùn, Innere (wörtl. Seite der Weiber).
làmardà'n, làmardàneh, Ba. G. L. Männergemächer des np. birùn, Aeussere.
làpèi'n, A. Soldatenschuh, hoch und spitz; J. bottes ordinaires à la turque; t.

lebā'd, M. Filz, Filzteppich; ar. (J. 376).
lat, M. ein kleines Stückchen; lat kirdin, zerstückeln, lostrennen (ar. latt, J.).
lutkah, M. Boot; russ. lodka.
lejēk, Z. Kopftuch (J. 375).
lečér, lečárt, M. geizig, Geiz; Z. lečel; die Bedeutung des Wortes lečer, welche J. giebt „une femme devergondée", das engl. lecherous, war meinen Kurden unbekannt; np. lōčer, schmutzig.
ledil, M. gern; lit. vom Herzen (J. 188 a, 16).
laχā' kirin, A. beflecken (J. 377 b, 30); vgl. lefāh (J.).
liχārū', G. Eingeweide, Gedärme; Z. liyarū; M. riχōlah.
lard, G., Kerman, draussen (von ard, Feld? J. 5 a, 34).
larzī'n, M. zittern; delarzim, ich zittere; larzim, ich zitterte; larzin, gezittert; np. larzīdan (J. 378).
laš, Z. Leichnam; np. lāš (J. 375).
listnówā, M. lecken; Praes. delisnowā; Perf. listnowā; Part. listrāūwā; np. listīdan; auch M. lēstin; dēlīseh, er leckt; lēstnowā, geleckt (J. 378).
leγā'ū, M. Zügel; G. lehqām; A. liwān; np. legām (J. 379).
laqā', Z. Fusstritt; np. lagad, lakad; Z. laqā zadin, Ausschlagen eines Pferdes (J. 380).
liq, M. Zweig.
likiān, G. kleben (ar. laki'a von Schmutz kleben? J.).
lam, G. Z. Bauch.
lambár, Mas. Pelikan; Melgunof, Schwan. Der Schwan heisst qū.
lenakā'ū, M. zufällig.
ling dān, M. rennen, laufen; lit. Bein geben (J. 381).
lū'šik awitin, M. Ausschlagen eines Pferdes.
lūlī'k, M. Schienbein; J. lūlin, tibia; np. lūleh, Röhre.
lūlā'k, M. Wade; comp. lāq, Bein.
lū'skah, M. kleiner wenig Farbestoff enthaltender Gallapfel, Auswuchs der Eiche.
lūnj, S. Rotz (vgl. lik).
lūbā', S. Fuchs; np. rūbāh (J. 213).
lew, S. Lippe; G. liw; M. lēō; np. lab (J. 379).
lō'dah, M. Heuschober; np. lōdah, grosser Korb in welchem Weintrauben zu Markt getragen werden (J. 382).
lewarā'ndin, M. weiden; Praes. delewarēnim; Perf. larāndim; Part. larāū; np. čarāndan.
lū'meh, Z. Müller.
lū'leh, Z. grosses, dickes Rohr; lū'lik, A. Mundschlund; np. lūleh, Röhre (J. 382).
lōχ, A. Binse; np. lūχ.
lewē, M. dort (J. 379).
lewepā'š, M. nach, danach; J. 375: lehpāšt.
lawēk, G. Z. hölzerne Schüssel, np. labek.
lōdeh, Ch. liederlich; zan i lōdeh, Hure (ar. lūṭī? J.).

läz, K. von Sinna, Tanz; J. läz, jeu, plaisanterie.
lénán, M. kochen; lêdenim, ich koche; lemnâ, ich kochte; lemrân, gekocht (wörtl. zum (Gar-sein) bringen, von inân J. 31, vgl. J. 383 b?).
lé'rah, M. hier (J. 29 b, 23).
li'teh, M. Schlamm (J. 382).
ligên, ligén, Z. Schlamm; np. lején; in Kerman: lišân.
lêčé'stin, M. schmecken; lêdečêžim, ich schmecke; lemčêkt, ich schmeckte; lêčeîrân, geschmeckt; np. češîdan (vgl. J. 129 a).
lêda'n, M. schlagen; Praes. lêdadam; Perf. lemda; Part. lêdrân; lêdér, schlagend, ein Bedienter, Stöckelknecht (J. 384).
lêkhâlâ'n, M. wickeln; Praes. lêdêhalem; Perf. lêhalâm; Part. lêhâlrân.
lefâ'h, M. Decke; np. ar. laḥâf, liḥâf (J. 377), vgl. laχâ.
liwér, Z. L. dumm, blödsinnig.
leχistin, A. schlagen; J.
lik, A. Rotz (vgl. lûnj).
listin, A. spielen, Spiel; comp. léz (J. 384).
mâ'nin, G. bleiben; K. minin; np. mândan; M. mân; danênim, ich bleibe; mâm, ich blieb; mâû, geblieben (J. 388).
mâhbigi'ratah, S. Mondfinsterniss (J. 457 b).
mâmâ', S. Grossmutter; np. mâmâ (vgl. J. 405 b).
mârenji', S. Sperling, kleiner Vogel; vgl. malûčik.
mâl, A. M. K. G. Haus, Hof eines Hauses; A. wereh mâl, komm herein; mâl âwâ kirdin, M. segnen, Glück wünschen; np. χâneh âbâd kerdan (J. 386).
mâ'mir, G. Huhn; mâmir mâli, Haushuhn (J. 406).
mâzû', G. M. Gallapfel; Maz. Eichel (J. 386).
mângâ'u, G. Kuh; np. mâdehgâw; S. mâyehgâ; Z. mâgaw (J. 388).
mâlistan, G. reiben; K. malîân; np. mâlidan (J. 387).
mâmû', G. L. Onkel, Vater's Bruder; M. mâm (J. 402).
mâh, M. Abgrund.
mâré, M. Heirath; J. mar, mariage.
mâqû'l, M. Häuptling eines Stammes; ar. m'aqûl, klug (J. 402).
mângešô', M. Mondschein; comp. mâng, Mond; šôq, Licht (vgl. J. 388, 264).
mâng i čârdah, M. Vollmond; lit. Mond der vierzehn (Tage).
mâr mâsi', M. platter, langer, schlangenähnlicher Fisch, bis 7 Pfund schwer; lit. Schlangenfisch; Aal? (np. mâr mâhi, J.).
mâ, Z. G. J. weiblich, Weibchen der Thiere; M. mê (J. 385, 410).
mâ'šeh, M. P. Feuerzange; J. mâšik.
mâzû'k, Z. steril (von Frauen); M. mâzôk; Pa. mâzâ.
mâ'šteh, Z. Kopftuch und Schleier der Frauen.
mâ'ndu, M. müde; mândû bûn, ermüdet werden; np. mândeh.
mâyén, M. G. Z. Stute; np. mâdiân; A. mâhin (J. 410).
matâ'l, M. Schild; J. mertâl; arm. maṭal.
matâ'', M. Waare; ar. (J. 389).
matkab, M. Bohrer; t. matkab, grosser Drillbohrer; ar. matqap (J. 389).

mateh, A. Vater's Schwester, Tante (J. 389).
mači'r, G. Zwirn zum Nähen.
mujū'al, M. Augenwimpern; G. mûjgân; A. bižâng; Ch. meleh; J. mižânk, miži; Pa. mujeng.
mijri, M. kleiner mit Blech bedeckter Kasten; np.
midbaq, M. Küche; ar. maṭbaχ (J. 401).
marmūlū'k, G. kleine Eidechse; M. marmilk (wörtl. Königsschlange, Basilisk? J.).
mirdik, G. todt; np. murdeh (J. 393).
mirāwi', M. Ente; np. murγ âbi (J. 394).
murmand, M. Feile (vgl. mabred 389. J.).
miri'šik, M. Haushuhn; A. mirišt; J. mirišk.
mirdū, M. todt, Leichnam, Cadaver; np. murdeh (J. 394).
mirdin, M. sterben; demirim, ich sterbe; mirdim, ich starb; mirdū, gestorben; np. murdan (J. 396).
mirχahmirχ kirdin, M. schnarchen; onomat.
miramir kirdin, M. knurren (des Hundes).
mezā'd, M. Auction; ar. (J. 396).
mezā'r, Z. Turban; M. mezer, Turban eines Geistlichen; Turban anderer Personen ḥalālī.
mižin, M. saugen; Praes. damžim; Perf. mižim; Part. mižrau; J. mitin; np. mekîdan; G. mežânin.
mīž, M. Nebel; Gi. meh; P. muž (J. 397).
mišik, M. Rinde.
mušā'r, M. Säge; ar. munšâr (J. 399).
mist, M. Faust; np. mušt (J. 398).
musā'beḥah, M. Zeigefinger; ar. sabbâbeh.
mišk, A. Maus; mûš (J. 400).
mugis, Z. Biene; maqās, S. Fliege; np. magas, Fliege (J. 399).
mafū'reh, M. langwolliger Teppich (ar. maḥfūra, cannelirtes Hanfgewebe, s. Fleischer, zu Dozy's Supplément 30. De Goeje, Bibl. Geogr. arab. IV, 216, wonach J. 391 zu berichtigen. J.).
maqāṣt, M. Scheere; ar. maqaṣ (J. 403).
maqā'm, M. Gesang; ar. maqâm, Musik; M. maqâm gūtin, singen (J. 403).
maqrāz, A. Scheere; ar. miqraḍ.
malham, M. Salbe; ar. marham (J. 405).
malō', Z. Heuschrecke; np. malaχ.
malū', S. Katze; Katze miaut, malû mû akarū (np. mili, J.).
mileh, S. Bulle.
malā'h, M. Geistlicher; np. mula (J. 404).
malahwā'n, G. Schwimmer, Matrose; M. J. melewan; G. malah kirdin, schwimmen; ar. mallâḥ.
mil, M. G. Z. Nacken; mil astūr, lit. dicknackig, kräftiger Mann (np. gerdan koluft); comp. np. mil, Säule; der Hals in M. heisst astū; comp. np. sitūn, Säule; der Nacken mil; die Gurgel und Vorderhals gerdin (J. 404).

mahi'čik, G. Z. Sperling (J. 405).
mámeh, G. Z. Brüste, mamma; M. mamik (J. 495).
mamá'r, A. Antilope.
mumj, Ch. Wespe; Z. gumj (np. mumj, vgl. J. 408).
mindá'l, M. Kind, Jüngling, der Mann bis zum Mannesalter; mindál bûn gebären; G. minál (J. 406).
manjér, M. Kessel; J. manjel.
man, Z. Gewicht = 1280 misqâl (gleich dem pers. Mann i Šah). 1 man = 40 Sir = 1280 misqâl; $^1/_2$ man = 20 Sir = nîm man; $^1/_4$ man = 10 Sir = yek čârek; $^1/_8$ man = 5 Sir = yek panjâh; $^1/_{16}$ man = $2^1/_2$ Sir = yek dwazdah; 98 misqâl = 1 Pfd. engl. (J. 406) (vgl. hafteh; J. 406).
mûži, A. Linse (np. mižû, manjû. J.).
mô'reh, Z. Feile (vgl. murmand).
mûš i kiâh, S. Hausmaus (J. 409).
mûš i gord, S. Feldmaus; lit. Gartenmaus.
mû'rčûnah, S. Ameise; np. mûrčeh; vgl. mêrû (J. 408).
mû'neh, S. Mutter.
mûsû'reh, S. Zobelthier (np. mûsûreh Marder, in einem Vers bei Vullers Lex. II. 812 b. 21).
mor, M. Siegel; np. muhr (J. 409).
moj, Z. Platane (np. môz, aus dem Indischen, J.).
mû'rtik, M. Baum, dessen Blätter auf eben verstorbene Personen gestreut werden um schnelle Verwesung zu verhüten; comp. dâr i sitr, Z.; np. mûrd, myrtus.
mûrı i pišt, A. Rückgrat (np. muhre i pušt, J.).
mö'χekt, M. braunviolett, Nelkenfarbe; np. miχek, Nelke, Nägelchen (J. 411).
mêwâ'ni, M. Gastmal; np. mehmânî (J. 412).
mê, Z. Schaf; J. meh, mâ; A. mêhêh; mêi-gil, M. Schafherde; np. miš (und geleh).
mil-â'û, M. kleine im Wasser sich befindende Röhre der Wasserpfeife; np. mil i âb.
mi'mik, M. Tante, Vaters Schwester; Z. mîmî (J. 495).
mi'χekeh, M. Warze, Finne; von np. miχ, Nagel; wie im franz. clou.
mê'ö, M. Weinstock, Wachs; np. mê (J. 412).
mi'tkeh, M. clitoris; wird von M. beschnitten.
mirkû', Z. hölzerner Hammer zum Einschlagen der Zeltpflöcke; np. miχkûb (J. 409 a, 5, die dort gegebene Etymologie ist irrig).
mê'rik, A. Mann; S. mêrd (J. 392).
mi'reh, S. Mann, maritus; M. mêrd; Pa. mirah (J. 392; die Formen ohne d scheinen die echt kurdischen, J.).
miz, Urin; miz kirdin, J. miztin, np. miχtan; Pa. gumiz; P. miz (J. 411).
mêrk, M. Rasen, Wiese; Z. mark; in Suldus, merg; comp. verschiedene Gegenden in Persien murgâb oder murγâb, alte Merw, und. bei Persepolis, Merwdašt, die mit Wiesen bedeckte Ebene? Morgawer im Süden von Urûmiah; J. mirk.

mi'eh, Z. Lagerplatz.
mimi', Z. Schwester; J. mimik.
mêngû'n, M. Färse; mê, weiblich, gâw (vgl. mângâû, J. 388).
mêt, M. Leichnam; ar. maiyit (J. 410).
mêrû', M. Ameise; np. mûr, mûrčeh (vgl. mûrčinah, J. 408).
mêš, M. grosse Fliege; mêš engûin, M. Biene; J. myš (J. 399).
mê'kuleh, M. kleine Fliege, Mücke.
mô'šik, M. Gehirn, Mark; A. môži; np. maγz (J. 397 b).
mêdû'm, S. Thal; np. mêdân, offner Platz (J. 411).
mi'χek, G. Nasenring der Frauen (d. i. Nelke, wie karanfil, Nelke und Nasenring, s. J. 307 b, 11).
môim, A. Weinstock; (vgl. mêô).
nâkûlâ'û, M. roh; lit. nicht gekocht.
nâzô'k, M. steril; Z. mâzûk; Pa. nâzâ.
nâsâ'χ, M. krank; np. nâčâq (J. 420).
nâ'rdin, M. schicken, senden; Praes. denêrim; Perf. nârdim; Part. nârdrâû (J. 451).
nâ'lin, M. seufzen; Praes. denâ'lim; Perf. nâli'm; Part. nali'û; np. nâlîdan (J. 416).
nârbând, Z. Uhne; np. nârwan.
nân i tiri, M. ein in dünnen Blättern gebackenes Brod; ar. χubz ṭarî, frisches Brod (J. 416).
nâsik, M. dünn; np. nâzuk (J. 414).
nâštri'n, M. hässlich; širin, M. hübsch; np. süss.
nâ, S. Kehle, Gurgel, nâm-jirkah, S. ich verschlucke; nâ Kehle, m pronom, jir = zir hinunter, kah von kirdin machen (np. nâi, J.).
nâsi'n, M. kennen (J. 414).
nâš, M. Leichnam; ar. n'aš, Sarg.
nâwêš, G. krank; np. nâχuš (J. 414).
nâ'feh, G. Nabel, M. nâwuk; Pehl. nâweh; np. nâf, Nabel, die Mitte (J. 415).
nâw, G. zwischen, Mitte; np. nâf (J. 415).
nâw, G. Name; np. nâm (J. 415).
nâldin, G. Schmied; ar. n'al, Hufeisen (vgl. J. 421).
nâwčigin, G. sinken; nâw, Mitte; čigin gehen (J. 134).
nâ'tin, G. werfen (J. 414).
nâ'meh, G. Buch; Brief heisst kâγaz; np. Papier (J. 416, 322).
nabi'stin, M. verweigern (lit. nicht hören), Praes. nâbêm; Perf. nambist; Part. nabistrâû (J. 62).
naχ, A. Pflug (np. naχ, Pflugschar; J.).
nardtwâ'n, M. Leiter; np. nardubân (J. 418).
nišâ'nin, G. auslöschen (np. nišândan, J.).
nisik, M. Linse; P. nisk; Z. nuži (J. 420).
nâqah, M. grosser, bis zu 90 Pfd. wiegender im Saûdjbulâgh Flusse gefundener Fisch; heisst im russ. loko.
n'areh ledân, M. brüllen; ar. n'areh, Gebrüll.
naneh, M. Münze, mentha; ar. n'an'a (J. 421).

nemá'm, M. Zweig (J. 423).
nemânistin, M. zeigen (verb. denom. v. nmâyan, J. 423?)
n'all, A. Querholz des Spatens.
nilk, Ch. eine saure Pflaume (np.).
núnik, A. Fingernagel; J. ninûk.
nawi'siân, K. schreiben (J. 425).
nô'χeh, G. Erbse; M. J. nûk; np. naχôd.
nû'en, G. junge Kuh.
nû, G. neun; np. nôh (J. 424).
nûé'n, M. Zeug, Kleider; nûén i nûstin, nûén i χawé, Schlafzeug, Bett (J. 422).
nûâ', Z. vorn.
nûk, M. G. Schnabel; np. nuk (J. 425).
nûst, M. Schlaf; J. newist.
nû'stin, M. schlafen; denûm, ich schlafe; nûstim, ich schlief; nûstn, geschlafen; J. newistin.
nûsi'n, M. schreiben; Praes. denûsim; Perf. nûsîm; Part. nûsrân; np. nawištan (J. 425).
nûkel, Z. junge Kuh; comp. nû, neu; kel, Bulle.
nûmâ', Z. junges, 1 Jahr altes Pferd.
niwâ'yeh, S. Filz; np. nimad (J. 423).
nôbetéh, M. Fieber, intermittentes Fieber; np. tab i nôbeti; ar. nôbet.
nûéž, M. Gebet; J. nimž; K. niâz; np. nemâz (J. 424).
nû'e, M. neu (J. 424).
nihli, Ch. nahâli, S. Matraze (J. 416).
nihâ', G. jetzt (J. 426).
nim qut, K. halb; comp. qut (J. 428. 312).
nirgâ'w, G. junger, bis 4 Jahre alter Bulle (J. 427).
nižtejâ'h, G. Einwohner.
nê'weh šau, G. Mitternacht (J. 428 a, 10).
neû, M. drinnen; G. J. nâw; Frauengemächer werden neû genannt, wie im np. andarûn; neû, auch zwischen, in der Mitte; comp. np. nim.
newûk, s. nâfeh.
nezik, nezî'k, M. fast, beinahe, nah; nezik be hazâr kes bû, es waren beinahe 1000 Leute; np. nazdik (J. 419).
new, M. Name; new i tû či eh? wie heisst du? np. nâm (J. 415).
nimrû dema', Nachmittag; nimrû, der halbe Tag, Mittag; dema, dumâ, nach; M. niweh rô, Mittag (J. 428. 191).
neû čâwâ'n, M. Stirn; lit. zwischen den Augen (J. 428 a. 14).
nêri, M. männlich, Ziegenbock; J. niri, nihri (J. 427).
neûčî'r, M. das Wild, Jagd (J. 418).
neseh, nesâ, F. Schatten; P. nus; in Târôm, N. von Qazwin, musûm; F. dast-i neseh, dast i nesâ; Târôm, taref-i musûm, die Schattenseite, nach Norden gewendete Seite eines Hauses und Gebirges. Könnte das räthselhafte Wort Destenesa der Karte von Ortelius und Mercator, am Sefîdrûd, westlich von Taperistan, als „Nord-

seite des Elburz" erklärt werden? Dorn, Caspia, 82. Als ich im vorigen Januar einen Bauern von den Türkisminen fragte, warum der Schnee auf dem gegenüber den Türkisminen liegenden Batangebirge, auf dessen nördlichem Abhange wir uns befanden, so tief läge, sagte er „čün taref-i nisch ast" (weil [dies] die Schattenseite ist) (np. nasā, J.).

wa'leh, M. Schwester (np. χāher, vgl. maa wāre-za, J. 161).

wā'i, S. Wind; np. bād (J. 32).

wām, S. Trank.

wāriā'n, G. fliegen; np. paridan (J. 292).

wā'rik, G. Hühnchen (J. 292).

wā, G. mit; np. ba (J. 32).

wā'tin, G. sprechen, sagen; Imperativ boreš; Pa. watmūn, wā; K. wātin, böyiš (J. 430. Dieses Wort ist nicht mit gūtin (guftan) identisch, sondern ist zend. vaĵ, s. Ztschr. 35, 404. Ju. 83. F).

wā, A. dieser, jener (J. 24 b, 1).

wā'rin, K. G. wari'yin, regnen; np. bāridan (J. 34).

wāz, Z. Maulwurf.

witan, G. schlafen (np. χuftan? J.).

witā'n, G. liegen.

wutū', M. Plätteisen; hind. np. utū.

waχabēr hinā'n, M. aufwecken (vgl. J. 452 a, 11. 151 a, 18).

wačahā, S. Familie; Plur. v. np. bačeh, Kind.

wedwā' kautin, M. verfolgen (J. 195 a, 1).

wirsi, wirsigi, M. hungrig, Hunger; M. wursiti; (vgl. gušiah, J. 44).

wirč, M. Bär; Be. hirš, hirč; K. wirč, gran (J. 441).

wergirtin, M. greifen; werdegirim, ich greife; J. wehgirtin (J. 431. 301).

werkaitin, M. liegen (J. 431).

wurd kirdin, M. mahlen (J. 4).

warī'n, M. bellen (des Hundes); dewarim, warēm, warī'ū (J. 217).

warz, waraz, Z. hoch, hoher Grund; barz, baraz (J. 44).

wark, Z. Lamm; Pehl. Se. wereh; np. barreh (J. 45).

warg, S. Wolf; np. gurg.

warzā, S. Bulle; J. wersā, Kalb.

warzī'r, G. Ackerbauer; Pa. warzigar; np. barzīger.

wazā'nin, K. wehen; np. wazidan (J. 37. 432).

wiz, vgl. būz.

wizaq, S. Frosch (np. wazaγ, J.).

warī'yin, vgl. wārin.

waris, A. Strick; np. rismā'n (J. 431).

wišah, S. hungrig (vgl. wursi).

wišter, S. Färse (vgl. Skr. vaçrā? J.).

wešrū', G. hübsch; np. χūšrū (vgl. J. 311. 433 a, 11).

wisā'n, wusān, G. stehen; J. wistān; np. istādan, wā istādan.

westā'nin, G. streuen.

wišā'nin, G. werfen; mašina, ich werfe; awišt, er warf (eigentl. schicken, wie lat. mitto? vgl. J. 253; awišt von awitin, J. 16).

weš, waš, G. hübsch, schön, wohl; wešru, G. hübsch; np. χûš, χûš-rû (J. 433 a, 11).
wasnî, Ch. zwei Frauen eines Mannes nennen sich einander wasnî, Nebenbuhlerin (np.).
wekî', G. wem.
walg, S. Blatt; np. balg (J. 55).
wafr, S. G. Schnee; Pehl. wafra; np. barf (J. 45).
wanô', Z. eine Art Ulme; Pehl. wan, Baum.
wun, M. Begräbniss; wun kirdin, begraben.
wû'šuk, M. trocken; np. χušk (J. 446).
win kirdin, M. verlieren; rê win kirdin, verirren, Weg verlieren (J. 435).
wówî, wéwî, G. Braut; Pehl. wîwak (J. 59).
wowehžâ'leh, G. Wespe (lit. vapsa, deutsch Wespe, mit Affix l, Grammat. S. 115? J.).
wêχistin, A. anzünden (J. 298).
wahâ halkaut, M. zufällig; lit. so fiel es aus; J. wahâ, ainsi, de même.
wî, S. G. Weide (salix) (J. 65).
wî'šeh, Z. Wald; np. bîšeh (J. 66).
wêâ'r, Z. Furt; np. gudâr (J. 58).
wîžéng, Z. M. grosses Sieb, auch M. bêžing (J. 66).
hâ'rweh, M. Gurke.
hâwâ'r, A. M. Z. Geschrei; G. hâwer (J. 454).
hâ'lû, S. Onkel, Mutter's Bruder; np. χâlû (J. 149).
hâ'lah, S. Tante, Mutter's Schwester; np. χâleh (J. 149).
hâ'tin, M. kommen; dêm, ich komme; hâtim, ich kam; hâtûâ, gekommen; Imperat. wereh, werin; A. G. J. K. hatin (J. 437).
hâ'win, M. Sommer; Pehl. hâmîn (J. 439).
hâčér, M. Schlüssel; t. ačâr.
hâ'ûr, M. Wolke; np. abr (J. 25).
hatî'û, M. Waise; ar. yatîm (J. 28).
hâî'seh, G. soeben (von hâ J. 437, und np. isâ, J.).
hâwúrdin, K. bringen; np. âwurdan (J. 23 b).
har, G. Esel; np. χar (J. 327).
hárreh, G. Z. Säge; np. arreh, erreh.
harêh, G. M. Thon; K. χarik; J. herî.
harû'seh, G. Hase; S. haryû'š; vgl. kerûêšik.
har, M. Verbalprefix; darôm, ich komme oder werde kommen, hardarôm, ich werde sicher kommen; bedeutet auch manchmal blos Futurum, hardarôm, ich werde kommen (J. 448).
harâwandeh, M. nur.
hard, hardeh, A. Erde; ar. arḍ (J. 5).
hármî, M. Birne; Pehl. hormod; comp. âmrû, amrûd (J. 442).
harzâ'n, M. billig; np. arzân (J. 5).
harzin, M. Hirse; np. arzen.
hereh, A. Wolle; J. hirî.
harâ'î, Ch. Geschrei; A. hawâr (J. 6. 454).
hazm a'kerû, S. er verdaut; ar. haḍm (J. 446).

hizyékeh, G. gestern; S. hizeh (vgl. J. 432. Tomaschek, Pamir-Dial. 18).
hasā'n, M. leicht; np. āsān (J. 8).
hasin, A. Eisen; np. āhen (J. 439).
hasp, A. Pferd; np. asp (J. 444).
hásteh, A. Knochen (J. 444).
hiš, hiš, S. Pflug; np. χiš.
hešū', M. Weintraube (J. 26).
hafteh, M. das Achtel eines Batmans = 5 russ. Pfund (vgl. man).
halimā'ū, M. Suppe; halim (np. ar.) āū (Wasser).
halχalatā'ndin, M. täuschen; Praes. halt-da-χalatē'nim; Perf. halimχalatā'nd; Part. halχalatē'nrāū (vgl. J. 158. 287).
halbižā'rdin, M. wählen; haldabžē'rim, ich wähle; halimkā'rd, ich wählte; halbžerā'ū, gewählt (vgl. J. 50).
hálleh, Z. fetter Käse, aus Milch und Sahne gemacht (np. halyāk? J.).
hālō, M. Adler; S. ōluh; J. aleh.
halistā'ndin, M. aufwecken; halidestē'nim, ich wecke auf; halimastā'n, ich weckte auf; halistēnrā'ū, aufgeweckt (verb. causat. v. halistān, J.).
halāwisin, M. aufhängen; Praes. haldawā'sim; Perf. halmāwasī; Part. halāwāsrā'ū; halāwāsēr, aufhängend (J. 449).
hilkeh, M. Ei (des Huhnes); J. hi'lik; M. mirīški ūrō hilkeh kird, das Huhn hat heute ein Ei gelegt; G. hilkeh.
halā't, M. Flucht.
halā'tin, M. fliehen; Praes. halē'm; Perf. halā'tim; Part. halātū'; J. helatin (J. 448).
holākō', M. brach; zewī holākō, braches Feld (J. 272 b, 12).
hōl, S. Loch; comp. hōl, kul; deutsch Höhle, engl. hole.
halχeli'skān, M. gleiten; Praes. hal-da-χeli'skēm; Perf. halχeliskā'm; Part. halχeliskā'ū (vgl. J. 236 b, 32. 156 b, 24).
halasūtin, M. reiben; Praes. tēhāl-da-sūm; Perf. tē'mhalsū; Part. tēhalsurā'ū (J. 248).
halistān, M. aufstehen; haldastim, ich stehe auf; halistā'm, ich stand auf; halistā'ū, aufgestanden (J. 444).
halangū'tin, M. stolpern; Praes. haldengū'm; Perf. halangū'tim; Part. halangūtū' (J. 85 a, 21. 453).
halmesā'n, M. anschwellen, aufschwellen; Praes. haldamsē'm; Perf. halmesā'm; Part. halmesā'ū (vgl. np. āmāsīdan, J.).
halkēndin, M. rupfen; Praes. haldēkenim; Perf. halimkend; Part. halkendrā'ū; np. kendan.
haldekēwī, M. es geschieht, es fällt vor, von halkōtin; J. hilketin.
halgirtin, M. aufnehmen; halgi'rah, bē'nah, nimm (es) und bring (es); richtig behōnah; wie im np. werdār biār (J. 450).
halū'reki, Z. Wiege (vgl. np. halūčin Schaukel, J.).
halāj, Z. Baumwollenreiniger; eine von Dorf zu Dorf wandernde Person (np).
hilā'l, M. Neumond; ar. hilāl.
hulā kirdin, G. dreschen, Lärm machen, schreien (vgl. J. 449 b, 26).
hálāhálā, M. grosser Lärm (J. 449).

halû', M. G. Pflaume, Pfirsich; np. âlû, holû (J. 450).
hálapalâh, G. Anstrengung.
hanîšk, A. Ellenbogen (J. 23).
hanê', A. Stirn (J. 23).
hambâ'neh, G. L. M. Z. aus Haut verfertigter Sack; J. ambân; np.
henâ'rdin, G. senden; comp. nârdin.
hániki, G. wessen (J. 439).
hámû, M. alle; np. hameh (J. 451).
hamû'jî, M. überall (J. 451 a, ult.).
hendik, M. wenig; np. andek (J. 452).
hándeh, A. dort (von hân mit Locativ-Affix, J.).
henâ', Z. Stimme (np. χunyâ Melodie, Pehl. χunâk vend. 13, 139; J.).
hamlî'k, Z. fett; wark i hamlîk, fettes Lamm.
hang, M. Bienenkönigin; J. heng; comp. hengîwî, hengûîn, Honig.
hanjî'r, M. Feige; np. anjîr; J. hežîr hengûî'n, M. Honig (J. 454).
hôl, M. Schafstall; gewöhnlich eine Höhle; comp. kul, S. hol.
hâl, Z. blond.
háwâ, M. Luft, Wetter; háwâ čâq ê, das Wetter ist schön; np. (J. 454).
hû'a, Z. Joch.
hôendnówâ, M. weben; Praes. dehôennówâ; Perf. hôendnówâ; hôendrâwówâ; comp. hûnân, flechten (vgl. J. 456).
hawárdeh, M. Wachtel (J. 430).
hû'in, hûn, G. Blut; np. χûn (J. 165).
hûr, G. M. Z. grosser aus Wolle verfertigter Sack (vgl. jehûr, J. 122?).
hôl dân, K. Saqqiz, anstrengen; np. hôlekî, Anstrengung.
hauli, A. Ch. Hof; t. awli (J. 146).
hûphûpî, A. Wiedehopf; franz. huppe (vgl. np. pûpû, J.).
hawî'r, A. Teig; np. χamî'r (J. 448).
hô'weh, A. Lagerplatz, Lager (J. 24).
hêk, A. Ei (J. 458).
hî'štin, G. hinlegen; auch haštin (J. 445).
hînâ'n, M. werth sein, kosten; Praes. dênîm; Perf. u. s. w. wie hênân, bringen.
hîw, A. Mond (J. 457).
hî'â, S. morgen.
hî'zeh, Z. Butterschlauch, Haut (J. 147).
hênâ'n, M. holen, bringen; Praes. dênîm; Perf. hênâm; Part. hênrâû; heirathen, Frau nehmen: jin hênân; J. ânîn.
hêlâ'neh, M. Nest (J. 450).
hêlêk, M. Sieb; np. âlek.
hêt, A. Hüfte (J. 146).
yâ'nzdah, G. elf (J. 461).
yâ, Z. dieser; K. yeh (J. 460 a, 3).
yatî'm, M. Waise, Diener; ar. yatîm, Waise (J. 28).
yâpêkah, M. Lehm (türk. J.).

yazdâ'n, G. Gott: yazdân yârit, Adieu; lit. Gott dein Freund (np.).
yâχteh, M. Z. der Wallach; np. âχteh (J. 3).
yô, G. Gerste; S. yah; np. jô (J. 121).
yû'mah, S. grobes baumwollenes Zeug; np. jâmeh.
yûz, M. ein kleiner Jagdhund (np. yûz, J.).
yûzén, A. der das Joch am Pfluge befestigende Lederriemen; P. yûj, Joch.

Grammatikalische Notizen.

Ju. para. 61. Das Nomen. Die Pluralbildung geschieht im M. immer durch Ansatz der Endung ân; dâr, Baum; dârân, Bäume; piâû, Mann: piâwân, Männer. In anderen Dialecten finden sich die Endungen hâ (np.), und geh; G. piâ, Mann; piâgeh, Männer, Leute; comp. Mundart von Sihna (Sinna?)[1] âdamigel, Menschen, Ju. 122.

Ju. para. 62. Bildung der Casus. Der Genitiv wird im M. mit Hülfe des zwischen das Nomen und das von ihm abhängige Wort tretenden Relativpronomens i gebildet; dieses Pronomen erscheint als i, î und ê; sar i min, mein Kopf; asp î min, mein Pferd; le mâl ê χôi, in sein eigenes Haus (ist er gegangen). Das Postfix râ für Dativ und Accusativ wird nicht gebraucht.

Singularis.	Pluralis.
dužmen, der Feind	dužmenân, die Feinde
i, î dužmen, des Feindes	î, î dužmenân, der Feinde
be, we dužmen, dem Feinde	be, we dužmenân, den Feinden
dužmenekah, den Feind	dužmenekân, die Feinde
le dužmen, vom Feinde.	le dužmenân, von den Feinden.

Hier wird also der Accusativ durch Zusatz oder Einschiebung von kah und k gebildet, was wir auch im Gûrâni finden, comp. Sätze 29, 37, 53.

Ju. para. 53, 16. Das Comparativaffix der Adjectiva ist ter; Superlativ kommt nicht vor; pučûk, klein; pučuktér, kleiner; gâurah, gross; gaurahtér, grösser.

Ju. para. 64. Die Cardinalzahlwörter sind wie im Persischen mit Ausnahme der folgenden: 2. dû, np. dô; 4. čûâr, np. čahâr; 5. M. pênj, np. panj; 7. M. ḥaut, mit fast gutturalem ḥ, np. haft; 9. nô, nû, np. noh, wo man das auslautende h fast immer hört; 14. čûâ'rdeh, np. čahâ'rdah, gewöhnlich čahârdâ ausgesprochen; 17. M. ḥandeh, np. hafdah; 40. čil, np. čehel, gewöhnlich čel ausgesprochen; 60. M. šist, np. šaṣt; 100. ṣat, np. ṣad;

1) Die Hauptstadt der persischen Provinz Kurdistân, im Norden von Hamadân und Kermânschâh heisst Sinendij, gewöhnlich zu Sinna abgekürzt. Sahnah ist ein grosses Dorf zwischen Hamadân und Kermânschâh, zwei Stationen vom ersteren Ort entfernt.

200. dû sat, das np. gebraucht dwist; M. hezâ'r-û dû sât-û nowâd-û nû, 1299.

Ordinalzahlwörter.

1. awal; A. bareh; np. awwal.
2. dûum; np. dôyum, dowum.
4. čûârum; np. čahârum.
5. M. pênjum; np. pânjum.
7. M. hântum; np. haftum.
9. M. nû'yum; np. nôhum; G. nâ'um.
10. M. de'yum; np. dahum.
70. M. hantâ'dum; np. haftâ'dum.
80. M. haštâ'dum; np. haštâ'dum.
90. M. nowâ'dum; np. nawâdum.
100. M. sâtum; np. sâdum.

Ju. para. 65. Das persönliche Pronomen der ersten Person.

	Singularis.	Pluralis.
M. Nom.	amin	emâ
Gen.	i, î min	i, î êmâ
Dat. Ablat.	le min	le mâ
Accus.	amin	êmâ

Ju. para. 66. Pers. Pron. der zweiten Person.

M. Nom.	âtû	êwâ
Gen.	i, î tû	i, î angô
Dativ Abl.	betû	betû
Acc.	ítû	êwâ

Ju. para. 67. Pers. Pron. der 3. Person.

M. Nom.	âû	âwân
Gen.	i, î âwî	i, î âwân
Dativ Abl.	be âû, lewî	bâwân, leâwân
Acc.	âwîân	âwân

Ju. para. 68. Das suffigirte Personalpronomen wird im M. selten gebraucht; M. m, t, š, mân, tân, šân; ager mâlim bû, wenn mir ein Haus wäre, wenn ich ein Haus hätte; np. čeh χaberet-ô, was ist dir? was machst du? mô'leš nâšud, er wollte es nicht, es war nicht sein Wunsch.

Ju. para. 69. Das Possessivpronomen wird im M. bezeichnet durch 1. Genitiv der persönlichen Pronomina, 2. Pronominalaffixe; diese letzteren sind: m, t, î, mân, tân, iân; kitê'bim, kitê'bit, kitô'bî, kitô'bemân, kitê'betân, kitê'biân, mein, dein u. s. w. Buch; mein, unsere, ihre Buch, Bücher wird jedoch im M. gewöhnlich durch kitê'bekam, kitêbekamân und kitêbekatân ausgedrückt, Nominativ und Accusativ.

Ju. para. 70. Reflexivpronomen.

M. amin χôm, beχôm.	G. ištanim	np. man χôd, χôdem
atâ boχôd	ištanit	tu χôd, χôdet
âû boχôš	ištaniš	û χôd, χô'deš
êmâ boχômân	ištanmân	mâ χôd, χôdemân
êwâ boχôtân	ištantân	šumâ χôd, χôdetân
âwân boχôyân	ištanšân	išân χôd, χôdešân

Ju. para. 71. Pronomina demonstrativa; dieser, jener, diese, jene, Plur. und Sing. ist im M. âû; einmal hörte ich, diese Pferde, âû aspân, jene Pferde, âû aspakân nennen, was vielleicht ein Irrthum ist.

Ju. 72. Pronomina interrogativa. M. čeh, was; kâmah, wer, welcher; kihâ, welche; dieses letztere ist np.

Ju. para. 73. Pronomen relativum. M. agerwâ, der, wer, welcher; âû pîâû agerwâ mirdûâ, der Mann welcher gestorben ist.

Ju. para. 74. Pronomina indefinita: M. kes, Jemand; hič kes, hič, keiner, nichts; np.

Ju. 75. Adverbia. M.

bû sabeb, darum; t. ar.
čâk, gut.
dinj, bequem.
hasâ'n, leicht; np. asân.
le dil, gern; np. az dil.
batâ'l, vergeblich; ar. baṭâl.
batôbzi', gezwungen.
wahâ halkaut, lenakâû, zufällig.
čelû'n, čelû'en, wie, welcher Art.
har âwândeh, nur.
zûr, zôr, sehr.
hendik, wenig; np. andek.
pêkewâ, zusammen.
lawepâš, danach; Ju. pâše.
le dûr, von weitem.
le dûrewâ, draussen; Ju. ledér.
χôârawâ, unten.
âwender, da, dort.
nêû, darin.
berašûr, oben.

lewi — lêrah, hie und da.
le dûâ'i, hinterher.
ê'rah, hier.
âûlâ, jenseits.
tâ awê'stâ, bis jetzt.
lê'rah, hier.
kû'e, wo; np. kujâ.
hamûjî'eh, überall; np. hameh jâ.
berânbér, entgegen; np. berâber.
disâ'n, nochmals.
jâryêk, einmal.
dreng, spät; np. derung, dir.
aûrô, heute; dieser Tag; np. amrûz.
dûê'nê, gestern; Ju. dui', douné.
pârekah, voriges Jahr; Ju. par.
tawâb, schliesslich.
lewaqti, damals.
bôčî, warum; np. beh čeh.
arê, beli, ja; Ju. arê.

Ju. para. 77. Präpositionen.

be, zu, Dativ.
tâ, bis, zu.
nêû, in, innerhalb.
le, lê, li, la, von, aus, bei, in.
pêkewâ, mit.

bî, ohne.
χôâr, unter.
žûr, innerhalb.
jûr, über.

Bemerkung zu Ju. para 82. Seite 181. Das räthselhafte Anhängsel wa. Sämmtliche M. Verba können mit oder ohne wa conjugirt werden, nur acht Verba, χulândnowa, drehen; rûtbûnewa, auskleiden (nackt werden); rišanowa, brechen (vomere); šardnowa, verbergen; hûendnowâ, weben; kužândenowa, auslöschen; gerânowa, umkehren; listnowa, lecken (kirdnowâ, öffnen, J.), kommen nur mit dem Anhängsel vor und werden ohne dasselbe nicht gebraucht. Das Anhängsel erscheint bei allen Personen und Zeiten.

Verba.

1. np. kerdan, machen.

Praesens.	M. dekem; G. makarem; S. âkarân
	M. dekê; G. makeri; S. âkareh (âkarê)
	M. dekâ; G. makerû; S. âkarû
	M. dekên; G. makerâm; S. âkarim
	M. dektî; G. makerîd; S. âkarîd
	M. dekem; G. makerîn; S. âkarand.
Imperfectum.	M. damkird; S. bimkah
	M. datkird; S. bidkah
	M. dêkird; S. biškah
	M. damânkird; S. bimûnkah
	M. datânkird; S. bitûnkah
	M. deyânkird; S. bišûnkah.
Perfectum.	M. kirdim; G. kerdem
	M. kirdii; G. kerdı
	M. kird; G. kerd
	M. kirdmân; G. kerdâm
	M. kirdû; G. kerdîd
	M. kirdiân; G. kerdin.
Futurum.	G. gerekmeh bekerem (es ist mir nöthig, dass ich thue?
	G. gerekteh bekeri [von t. gerek, nothwendig, nöthig?)
	G. gerekšeh bekarû
	G. gerekmânin bekarâm
	G. gerektâni bekarîd
	G. gerekšin bekarin
Imperativus.	M. bekah; G. beker; S. bikur.
	M. beken; G. bekerîd.
Partic. perf.	M. kirân
„ praes.	M. kirdûyeh.

2. G. čigin, A. čûn, gehen; comp. šudan.

Praesens.	G. mašim; A. az de čûm; S. ašun;	K. čim.	Pa. hešeh
	mašî	ašeh	čit	
	mašû	ašû	čiwut	hešût
	mašân	ašîm	bečîm	
	mašîd	ašîd	bečîn	
	mašin	ašand	čin.	

Perfectum.	G. čigim	S. bišûyán	K. čim	Pa. umböyeh.
	čigi	bišûyeh	čit	
	čigû	bišû	čî	
	čigân	bišûim	činin	
	čigid	bišûid	čin	
	čigin	bišûand	čigin.	

Imperativus. G. bišô A. bečô S. bišeh K. bečô Pa. wičô.

3. A. newisin, M. nûsin, np. nawištan, schreiben.

Praesens.			Perfectum.		
A. az newí'sim	M. denû'sim	Negativ nánûsim	A. min nawí'sind	M. nûsim	Negativ nanûsim
tah newí'siah	denû'si		tah „	nûsit	
âû newí'siah	denû'sii		âû „	nûsi	
az newí'siâm	denû'sin		az „	nûsimân	
tan newí'siah	denû'sin		tan „	nûsitân	
wân newí'siah	denû'sin		wân „	nûsiyân.	

Imperfectum.			Imperativus.		
M. damnûsi	Negat. namnûsi	A. min de newí'si	A. bénewis	M. bénûsah / bénûsin	Negat. mánûsah / mánûsin
dat „		tah „	„		
dê „		âû „			
damân „		az „			
datân „		tan „			
deyân „		wân „			

Participium perf.
A. nawí'si M. nûsrâ'û, Neg. manûsrâ'û.

Plusquamperfectum. A. min nawí'si bû; M. nûsi bûm; Neg. námnûsi bû; nat — nê — namân — natân — neyân nûsi bû.

Subjunctiv. M. bénûsim; Neg. ná'nûsim. Hätte ich doch geschrieben, M. kâškeh nû'si bûm, bût, bûi, bûmân, bûtân, bûyân; hätte ich nicht geschrieben, M. kâškeh námnûsi bû; warum habe ich nicht geschrieben, bôj námnûst.

4. np. bûdan.

Praesens.	M. dabim, dabei, dabê, dabin, dabin, dabin.
Imperativ.	M. bebah, bebin; G. bô; K. bû.
Particip.	M. bûyah.
Imperfectum.	M. dabûm; A. debûm.

Perfectum.	M. bûm;	A. bûmah, bim;	G. bim;	K. bim.
	bûi	bûi, bit	biyi	bit
	bû	bû, bi	bûn	bi
	bûin	bûin, bûn	biyân	bimân
	bûin	bûid, bûd	biyeh	bitân
	bûn	bûyand, biyand	biyin	bin.

Conditionalis.	M. rêm [1]);	G. bûm;	K. bûm
	bebû	bûi	bit

1) Ebenso wie šudan, sein, werden, im G. P. S. Pa. auch die Bedeutung von gehen hat, so wird das Verbum raftan, gehen, für werden gebraucht. Die Luren sagen hawâ sard merud (np. mirawed), hawâ sard raft, das Wetter wird

Conditionalis.	M. bebi;	G. bui;	K. bui
	bebim	bûyim	bûyim
	bebin	bûyin	bûyin
	bebin	bûn	bûn

Futurum. M. đabim, đabêi, đabî, đabin, đabin, đabin; neg. nâtim; np. bûdeh bâšem, M. bûbim.

5. np. hastan.

Praesens.	A. hamah;	G. ham;	K. ham;	M. ham;	Neg. nim
	hâit	hî	hê	hê	nî
	hâiah	hî'yeh	hî'yeh	heyah	niah
	hâiin	hêyam	hê'min	heyin	nin
	hâiid	hêyeh	hê'yin	hein	nin
	hâiand	hên	hîn	han	nin

Perfectum.	A. hanim;	Conditionalis.	M. ham bê
	hani		hat bê
	han		hei bê
	hanim		hamân bê
	hani		hatân bê
	hanân		heiân bê

6. np. šudan; im S. P. G. Pa. steht dies für werden und gehen.

Praesens.	S. ašan	G. mawum	Pa. hešeh
	aši	mawi	
	agalû	mawit	S. er geht heisst ašû, Pa. hešût, G. mašû.
	ašim	mawim	
	ašid	mawid	
	ašand	mawin	

Imperfectum. S. bišan
bišûyeh
bigila; er geht S. bišû.
bišim
bišûyid
bišuyand.

Imperativ. S. bišû; Pa. wešô; G. bešô.

7. np. dadan; M. dan; geben.

Praesens.	M. dê'dam, Neg. nêdam.	S. hadân
	dêdei	hedeh
	dêdâ	hadû

kalt, ist kalt geworden. Das M. rêm, ich würde, ist np. rawem. Auch in Ch. kommen die Formen mirem, miret, mirim u. s. w. vor; z. B. nâχûš mirem, ich werde krank; nâbût miret, er wird schlecht; nâbût raft, er ist schlecht geworden, wie im Engl. „he has gone bad"; die beiden letzteren Ausdrücke werden von Türkischsprechern gebraucht; nâbût = np. nâ bûd = nutzlos, unbrauchbar, schlecht.

Praesens. M. dedem, Neg. nedem. S. hadim
dedan hadid
dedan hadand.

Participialperfectum. M. dam, dat, dât, damân, datân, dayân; negativ. nam dâ, nat dâ, neidâ, namân, natân, neyân.

Imperfectum. M. damdâ, Neg. namdadâ; S. hemdâ, hedâ, hešdâ, hemândâ, hetûndâ, hešundâ.

Imperativ. M. bidah, bidan; Neg. mé'dah, mé'dan; S. hedah.

Particip. M. drâ'û.

Subjunctiv. M. bidam; Plusquamperf. dâ bûm; Neg. nam dâ bû.

Conditionalis. M. dam dâ; Neg. nam da bi.
» M. dâ bim; Neg. nam da bi.

8. np. âmadan; kommen.

Praesens. S. minâyân, â'yeh, â'yû, â'yim, â'yid, â'yind.

Imperfectum. S. bû'mâyân, bû'mâyeh, bû'mah, bû'mâyim -id -ind.

Imperativ. S. bû'reh.

9. np. χûrdan; essen.

Praesens. S. â'χorim, â'χoreh, â'χorû, â'χorim, â'χorid, â'χorand.

Imperfectum. S. bimχah, bidχah, bišχah, bimûnχah, bitûnχah, bišunχah.

Imperativ. S. biχor.

10. np. ferûχtan, verkaufen.

Praesens. S. a'hrûšân-i-û-im-id-and; M. defurû'šim.

Imperfectum. S. bimû'herût, bidherût, biš-bimû'n-bitû'n-bišû'n-herût.

Imperativ. S. biherûš.

Imperfectum. M. dâmfurûet, dat, dê, damân, datân, deyân-furûet.

Particip. M. ferû'tûyah.

11. np. guftan, sprechen.

Praesens. S. âwajan-i-û-im-id-and; Pa. hewajeh; Z. mišin, sie sprechen.

Imperfectum. S. bimwâ, bit, aš, bimûn, bitûn, bišûn-wâ; Pa. umwat.

Imperativ. S. biwâ; Pa. wâ.

12. np. rasidan, ankommen.

Praesens. S. arasân-eh (i)-û-im-id-and.

Imperfectum. S. birehsê'yân, birehsâ'yê, birehsâh, birehsâ'yim, id, and.

Imperativ. S. birasâ.

13. šândin, A. senden.

Praes. az de ši'nim; Perf. mišâ'nd; Part. šândû; Imperat. bišîn.

14. anîn, A. bringen.

Praes. az tinim; comp. M. az dê'nim; Perf. mîâ'nî; Imperat. wê'nah.

	15.	16.	17.	18.	19.	20.
Infinitiv.	M. geriá´n weinen	M. larzí´n zittern	M. hênâ´n bringen	M. ǰûn kauen	M. šû´štin waschen	M. mirdin sterben
Participium.	geryá´û nageryâ´û	larzí´û nalarzí´û	hênrâ´û nêhí´nâwâ	ǰuwá´û naǰuwâ´û	šorâ´û našorâ´û	mirdû námirdû
Praesens und Futurum.	dégeryem ná´geryem	délarzim ná´larzim	dé´nim nâhê´nim	dê´ǰum nê´ǰum	dê´šôm nê´šôm	dámrim námrim
Imperfectum.	dágeryâm nadágeryâm	dálarzim nadálarzim	damhê´nâ namdehê´nâ	dámǰû námdaǰû	damšušt námdašušt	damirdim nadamirdim
Perfectum.	geryá´m nágeryâm	larzí´m nálarzim	hinâ´m námhênâ	ǰûm námǰû	šúštim námšušt	mirdim námirdim
Subjunctiv.	bégerim nágerim	bélarzim nálarzim	béhênim néhênim	bíǰûm nê´ǰûm	bi´šôm nê´šôm	bimirim námirim
Conditionalis.	géryâ bim nágeryâ bim	lárzi bim nálarzi bim	hê´nâ bim námhênâ bei	ǰû bim námǰû bei	šúšteh bim nášušteh bim	mirdeh bim námirdeh bim
Plusquamperfectum.	géryâ bûm nágeryâ bûm	lárzi bûm nálarzi bûm	hê´nâ bûm námhênâ bû	ǰû bûm námǰû bû	šišteh bûm nášušteh bûm	mirdeh bûm námirdeh bûm
Imperativ.	bégeri mágeri bégerin mágerin	bélarzeh málarzeh bélarzin málarzin	béhênah máhênah béhênan máhênan	bi´ǰû mê´ǰû bi´ǰûin mê´ǰûin	bi´šûah mâ´šô bi´šun mâ´šun	bimirah mámirah bimirin mamirin

Ju. para. 85. Im M. steht nach einem Collectivnomen immer der Pluralis; hamû âγayân, alle Aghas; hamû mamleketân, alle Staaten, und die Praedicate stimmen immer mit den Nomina.

Ju. para. 86. M. Der Genitiv wird durch i, ı, ê gebildet; berâ i tû, dein Bruder; bâb i tû, dein Vater; le mâl ê χôt, aus seinem Hause; âtû qâḍi dê-ı mâ, ihr seid Qadi unseres Dorfes; benâl-ı nôker-ı qâḍı darôî, er ging in das Haus des Dieners des Richters.

Umschreibung des Genitivs durch mâl wie im np. ist im M. nicht gebräuchlich.

Sätze. M.

1. da mâ'ngı ṣifer dâ.	Im Monat Ṣafer; Praeposition wiederholt.
2. pê-ı râ'ste le pê-ı čapê gaurahtêr ê.	Der rechte Fuss ist grösser als der linke.
3. mâng le astêrê'ı gaurahtêr ê, le rôžê kučuktêr.	Der Mond ist grösser als ein Stern, kleiner als die Sonne.
4. sirkêh-ı mufet le hangûın-ı kerâ'û širintêr ê.	Geschenkter Essig ist süsser als gekaufter Honig (Sprichwort).
5. asp-ı ta'ârufî tamâšâ'-ı zâ'rı nâ'ken.	Besieh nicht den Mund eines geschenkten Pferdes (Sprichwort).
6. lê-wı al'êteh dâpirsim.	Ich werde ihn (von ihm) fragen; Praesens mit albêteh wird als Futurum gebraucht.
7. l-â'û kâ'rı χabêri hêyah.	Er weiss von dem Geschäft.
8. hê'ndik â'w-ı sard le sar-i min darêžê.	Er giesst ein wenig kaltes Wasser auf meinen Kopf.
9. halgirah be'nah. 10. bi'girah be'nah.	Nimm (und) bring es; np. wêrdâr, biâr.
11. dasti da girfâ'n-ı â'wı nâ.	Er steckte die Hand in ihre Tasche.
12. kauš da pı'em kird.	Ich zog die Schuhe an.
13. χôm be dâst-ı χolâ'ı dâdam.	Ich ergebe mich in Gottes Hand.
14. dilim b-âû ǰuwâ'nı dâsutâ.	Ich habe Mitleid mit dem Jüngling; lit. mein Herz brannte um den Jüngling.
15. dêgel laškêr-ı pâdišah da'wâı kird.	Er kämpfte mit des Königs Heer.
16. âger min bêkuž vêm angô' d'awâ bêken.	np. ager man kušteh šewem, šumâ d'awâ kunîd, sollte ich getödtet werden (so) kämpfet ihr.
17. ager 'âqil buyê da-čâl-â'û nâ-da-kantî.	Wärest du klug (so) wärst du nicht in den Brunnen gefallen.
18. dâ-zâni lewendere' dizek bû.	Er bemerkte (dass) dort ein Dieb war.

19. fikr-im kird bo âû rôžâ'mah kewâ'râ-m birdûâ.	Ich gedachte an jene Tage, welche (kewâ-râ, welche jene, np. Accusativ) ich verlebte (passirte).
20. har-čeh we-dâst-et dákéwê i-tû ê.	Alles was in deine Hand fällt ist dein.
21. har-čeh we-dâst-angô pê'kewê χôâ' piâ'û χôâ' žin bi'kužin.	Alles was in eure Hände fällt, ob Mann ob Frau, tödtet.
22. dilim de-χôâzê dôst-i min bê.	Ich wünsche mein Freund käme; wörtl. mein Herz verlangt (dass) mein Freund käme.
23. áger ámin dákužî bô-tû čeh χér.	Was gewinnst du indem du mich tödtest? wörtl. wenn du mich tödtest, für dich was Gutes?

Sätze G und K.

24. G. ham í'nâ; K. ham yárah.	Ich bin hier.
25. G. âû kâ raft; K. âû kû či?	Wo ging er hin?
26. G. bâyist âû ber geh raftehbû. 27. K. bâyêd âû dar mal čiwi't.	Er muss in das Haus gegangen sein.
28. G. har tûmân dah hazâ'r nafereš hánan. K. har tûminek dah hazâ'r nafâr di'ret.	Jeder Tûmân hat 10,000 Mann; K. diret = np. dâred.
29. G. diz â'mah pû'lek-em-eš bard. K. diz hât pû'lekem bird.	Ein Dieb kam (und) nahm mein Geld; G. Geld-mein-er nahm.
30. G. áspaz χâs χûrâ'k-eš durust kird wa férah-eš wurd, až â bâwét â nawêš ket. K. âšpáz χûrâ'k χâsik wurûs kerdû'i wa férah χôâ'rd, mazâneh bû bâwét é naχû'š bi.	Der Koch hat ein gutes Essen zurecht gemacht und viel gegessen, wahrscheinlich ist er deshalb krank geworden; G. viel-er gegessen, krank gefallen.
31. G. wáχtikeh â'yem mird qáwreš žir-i dâ'rik mákenan wa másepareneš. K. wáχtikeh â'yem mirdekeh le-qâwri keh žir i dâr kenón siparéni.	Wenn ein Mann gestorben ist, so graben sie ein Grab (G. sein Grab) unter einem Baume und begraben ihn.
32. G. har čeh milkiš bi ferûteš wa iseh hičeš nîyah. K. har čeh milk dâšt ferût wa iseh hič nirut.	Alles was er besass hat er verkauft und jetzt hat er nichts (ist ihm nichts); K. nirut = np. nadâred.
33. G. raχtikâ'nim gištiš bešûr. K. raχtikâ'nim gišti bešûr.	Wasche alle meine Kleider.

34. G. qomā'r ārā'i-ā keseh keh bāχteš hai χās čištik ē. K. qomā'r ārā'i ān keseh keh bāχt di'ret χās čištik ē.	Das Hazardspiel ist für Jemanden der Glück hat (G. der Glück er hat) eine gute Sache.
35. G. áger au demá' mīmaneh iḥtemā'l-eš hai keh au manzil nāraseh. K. áger au demá' bēnūnin atehā'r di'ret au manzil nārasin.	Wenn er zurückbleibt, so wird er höchstwahrscheinlich die Station nicht erreichen.
36. G. áger kušteh bū taqṣīr ištineš ē. K. ager bemirt taqṣīr χōi ē.	Wenn er getödtet wird, so ist es seine eigene Schuld. Stirbt er, so ist es seine Schuld.
37. G. kéχsik-im dī har rūž panj man nān wa panj man šerā'w mawūrd ham aš dili sō awāreš bi. K. kéχsik dīm keh har rūž panj man nān wa panj man šerā'w χōā'rdit, ni'mšeh kō ham wursegī' bi.	Ich habe eine Person gesehen die jeden Tag fünf Man Brod und fünf Man Wein ass (und trank) und doch um Mitternacht hungrig war.
38. G. mawāžin keh sultān i Rūm ištemiš kušt amma férah hai keh mawāžin kušteh bi. K. wišen sultān i Rūm χōt kušt amma férah kes has (np. hast) keh wišet kuštiā.	Man sagt (sie sagen) dass der Sultān der Türkei sich umgebracht hätte, aber viele sagen dass er getödtet worden sei (es ist viele die sagen).
39. G. mātaneh hazā'r tūmān sōāi we min bitin? K. tawānin hazār tamin sōb we min bitin?	Könnt Ihr mir morgen 100 Tūmān geben? Ch. metum, ich gebe; np. midahem.
40. G. žin i qāḍī šerbet-i āw-i limū wurd wa dō sā'at bani mird, qāḍī žahreš weāwi dān. K. žin-i qāḍī šerbet-i āw-i limū χōārd wa do sā'at diter mird, qāḍī žār weāwi di.	Des Richters Frau trank Limonade und starb zwei Stunden später, der Richter hatte sie vergiftet.

Sätze, G.

41. ištānim manzilim ni'ah, yá'gīt mehmā'nim.	Ich habe kein eigenes Haus, ich bin irgendwo Gast.

42. čūn žin wa mināl i ímeh až ánā manzil-šān kirteh bū, náčā́r až ánā ānwā́r āmā́im.	Da unsere Frauen und Kinder dort Wohnung genommen (gemacht) hatten, (so) stiegen wir nöthigerweise (auch) dort ab (kamen nieder).
43. yā́neh pē íweh lazimau, čeh mákereh?	Sie brauchen ein Haus, was werden Sie thun?
44. iseh férah kā́rim hai.	Jetzt habe ich viel zu thun.
45. mēl-i qaliān-it han?	Willst du eine Pfeife rauchen? wörtl. ist dir Wunsch der Pfeife?
46. jāi zūi ba'rin tā sard neweh.	Bringt den Thee schnell dass er nicht kalt werde.
47. yek sā'at leh χorā́wā guzašt.	Es ist eine Stunde nach Sonnenuntergang.
48. we χorā́wā dō sā'at nim mahnie.	Es ist zwei Stunden vor Sonnenuntergang: wörtl. sind 2 Stunden bis Sonnenuntergang geblieben.
49. min āwā́neh gemā́n mirém keh íweh hī́zi šō sā'at kūk nákarō; āwā̃neh, np. čanin, so, comp. Satz 54.	Mir scheint es dass Sie Ihre Uhr gestern Abend nicht aufgezogen haben. (Min gemān mirem, oder min gemān mirēt, es kommt mir der Glauben, Gedanke; comp. Paradigma des 4. Verb. bei rēm).
50. čirā́γ lā́zim ní́yeh māhšah ast.	Ein Licht ist nicht nöthig, es ist Mondschein.
51. sobḥ kē haiímizi?	Wann stehst du morgens auf?
52. χā́bim āt, np. χā́bem ā́mad.	Ich bin schläfrig.
53. darwā́zehkeh bekī́šāndar keh kes nā́i.	Mach die Thür zu dass keiner hereinkommt.
54. qarā́r i min āwī́nin ē, har šō dō sā'at wesubḥ mēmahnū haiímizim, ná'meh máwanim.	Meine Gewohnheit ist so, jede Nacht stehe ich zwei Stunden vor Sonnenaufgang auf (und) lese ein Buch.
55. we-čeh mēl-it han?	Was wünschest du?
56. imrō̄ž sowā́r méwnm, āspekeh timā́r bēker.	Heute werde ich ausreiten, striegle das Pferd.
57. i aspē mašalū.	Dieses Pferd hinkt.
58. qēmēt-i ā asp-i al čand máwāži?	Wieviel sagst du den Preis dieses braunen Pferdes? al, hellbraun, fuchsfarben.
59. férah četū́i man.	Es ist sehr mühsam.
60. i kēseh ki ē? á'neh begzā́deh rūmī́ ē.	Wer ist dies? ein türkischer Edelmann.

61. agerčeh rúmí´ é ammá wa-námsewí wa-fránsewí wa-angli´zi férah χás qiseh ma-karū.	Obwohl er Türke ist, spricht er sehr gut deutsch, französisch und englisch (obwohl — aber, agerčeh — ammá).
62. á´nah férah stáhétéš kerdan.	Er hat viel Reisen gemacht.
63.[1]) čeh gárkatah békari.	Was wirst du thun? (möchtest du thun?)
64.[1]) gárakah bénewísem, báyed námeh nawísá.	Ich werde schreiben, ich muss einen Brief schreiben: (ich möchte schreiben).
65.[1]) kámik gárakamt béníšim.	Ich möchte ein wenig sitzen.

Herr General Houtum-Schindler hat den zahlreichen Verdiensten, die er bereits um die Topographie, die Volks- und Sprachenkunde Persiens sich erworben hat, mit vorstehender Arbeit ein neues hinzugefügt. Die Wörtersammlung aus bisher nicht bekannt gewordnen Mundarten nimmt ausdrücklich auf das nach Jaba's Materialien vom Unterzeichneten bearbeitete Dictionnaire kurde-français Bezug, welches durch sie in reichem Maasse vervollständigt wird. Da das Studium dieser Wörtersammlung dem Unterzeichneten erspriesslicher zu werden schien, wenn die Hinweisung auf das Dict. deutlicher hervorträte, so hat er mit Genehmigung der Redaction sich erlaubt überall da, wo Hr. General H.-Sch. die im Dict. erscheinenden Wortformen nicht anführt, die betreffende Seitenzahl des Dict. hinzuzufügen. Wo der Verf. dagegen die Wortformen des Dict. anführt (durch J. (= Justi, Dictionnaire) gekennzeichnet), ist es unterblieben, weil in diesem Falle die Auffindung leicht ist. Der Leser wird sich davon überzeugen, dass die Hinzufügung der Seitenzahl bei der reichen mundartlichen Gliederung des Kurdischen nicht überflüssig ist, aber auch davon, dass das Dict. eine grosse Anzahl von Wörtern in der That verzeichnet, welche ohne die Hinweisung auf die Seitenzahl zunächst als fehlend angesehen werden könnten. Der Unterz. hat sich ausserdem gestattet, in manchen Fällen eine durch Klammern kenntliche Erklärung der vom Verf. neu beigebrachten Wörter zu versuchen; zweifelhafte Erklärungen oder blosse Vermuthungen sind zurückgehalten worden; gern hätte man durch eine längere Beschäftigung mit dem neuen Material weitere Erläuterungen zu geben sich bemüht, allein die wichtige Arbeit des Verf.'s durfte nicht länger der Wissenschaft vorenthalten bleiben.

---

1) Comp. Verbum 1.

Es sei gestattet, noch einige Kurdica hier anzuschliessen. Herr General Houtum-Schindler hatte die Güte, den Unterzeichneten brieflich auf eine Anzahl von Irrthümern im Dictionnaire aufmerksam zu machen: seine Bemerkungen mögen hier Platz finden.

Zu اکوله S. 17 bemerkt Herr H.-Sch.: man unterscheidet in Kurdistan wie in ganz Persien 'ambarbū und akūleh Reis; der letztere ist der gewöhnliche runde, in Städten wie Teheran, Ispahan berinǰ-i girdeh genannt.

Zu ابشر S. 21: ist dies nicht ar. mubāšir [مباشر im Dict. 389 a], der im np. gebräuchliche Ausdruck für einen von der Regierung oder dem Statthalter ausgeschickten Beamten, Inspector?

Zu ایسر S. 30 möchte Hr. H.-Sch. das ar. حصير vergleichen, welches indessen S. 143 in einer andern Form vorkommt.

Zu برخیم S. 43: die von mir gefragten Kurden versicherten, dass dieses Fest nur von den kurdischen Ali Ullahis und von den Jezidis gefeiert werde.

Zu بزك S. 45 b Z. 24: das heute in Persien barek genannte Zeug ist ein braunes aus Kameelhaaren gewebtes Tuch.

Zu بزر S. 49: np. bazrek Leinsamen, roγan-i bazrek Leinöl.

Zu تاپکی S. 91: den np. Ausdruck tāpoleh (aus Kuhdünger bereitetes Brennmaterial) erklären pers. Etymologen aus tāp wa leh, tāp das Klatschen der Hände auf den mit Wasser erweichten Dünger, leh das Klatschen des an die Wand geworfenen Kuchens.

Zu چریش S. 128: np. serīš Asphodelos, dessen lauchähnliche Blätter als Gemüse gegessen, und dessen Wurzeln zu Schusterpech verarbeitet werden; vgl. sirīšum Leim [man sehe H.-Sch. Zeitschr. der Geograph. Gesellsch. 1881, 337. DMG. 28, 701].

Zu جنت S. 131: np. čanteh lederner am Sattel hängender Sack, in welchen die Wasserpfeife gesteckt wird [auch im Osttürk. findet sich جونتای Pavet de Courteille 299].

Zu دامای S. 172: ist ein Fehler; es sollte bī-damāī np. bī-damāγī sein [diess steht Dict. 65 a ult.].

Zu derχun S. 178: np. dar-i χum Deckel (Thür) des Topfes, gewöhnl. eine von Gyps gemachte Scheibe [hiernach muss χum S. 159 a Zeile 14 und Grammatik S. 93, Z. 12 wegfallen].

Zu رف S. 208: während die unteren Nischen einer Stube tāqčeh, vulg. taχtčeh heissen, werden die oberen raf genannt, wäre also das Wort vielleicht vom ar. raf' abzuleiten.

Zu ريمر S. 216: ist np. rāh-bur (qaṭ'-i rāh) [diess ist im Dict. angedeutet; vgl. S. 41 b. Z. 23].

Zu ريكر S. 217: np. راكير, bedeutet „Räuber".

Zu زنبارە S. 224: ist np. zumbadeh [das np. سنبارە oder سنبم gilt als irrige Lesart].

Zu زبوى S. 229: scheint mir vom kurd. aš bāwet, aš bāwē, aš bāi, np. az bābet zu stammen.

Zu سرلى S. 240: könnte sar-i kedeh, sar-i kiyeh [vgl. S. 352 b, 19] „Haupt des Hauses" sein: vgl. Ibn Challikān (Slane II. 232) kiya, persian name meaning a man of rank and influence.

Zu سرقشكى S. 241: in der Bedeutung 1) ist es np. sar-i χušk: wörtl. Trockenkopf, verrückt, dumm, in der von 2) ist es np. sar-keš hartmauliges Pferd.

Zu شمى S. 253: in der Bedeutung „Melone" stellt Herr H.-Sch. ar. šammām zu diesem Wort.

Zu غج S. 286: ist np. gij, das np. γaš kerdan ist „in Ohnmacht fallen".

Zu كركور S. 329: ist Diplotaenia cachrydifolia (Boiss.), np. gāwšir, jāšir, jāšur, türk. čašur [vgl. جاشور 124 b].

Unter gūr Wolf S. 368 wird karg [garg] aus Firdusi [Vullers I, 57, 13 = Mohl I. 104, 445] angeführt. Wenn ich nicht irre, kommt dieses Wort in Verbindung mit sipér Schild vor. Karg im obsoleten Persisch, kergedan im np. ist das Rhinoceros. Die besten alten pers. Schilde, wie man sie jetzt noch bei Kurden und Belučen findet, waren aus Rhinoceroshaut, nicht aus Wolfsleder gemacht; vgl. kurd. kalχān, türk. qalχān, qalqān [Dict. S. 158 a].

Zu مالى S. 387: ist entweder kin-i māli Hausfrau, wie np. ked-bānu, oder Paraphrase für Frau, Familie, von māl Haus, wie np. χāneh für „Frau".

متالە S. 389 b, 1 muss wegfallen und Seite 401 a, Z. 23 eingefügt werden: muttāla kirin expliquer, Rh.; du pers. مطّلع كردن

Zu مرحس S. 393: ist von χās (gut) abzuleiten [bereits vom Unterz. bemerkt, s. Dict. S. 143 b, 8].

Zu مشت S. 399 b, 12: ein anderes mit mišt gebildetes Wort ist zurmišt, stark.

Zu ورشک S. 430: ist „Dachs“, russ. barsuk, np. pursuχ [پرسق].

Zu ورم S. 431 b, 12: ist „Entzündung, Geschwulst“ [vgl. Z. 14]. So weit Herr H.-Sch.

Bei dieser Gelegenheit möge es gestattet sein zu bemerken, dass die von Herrn Charles Rieu im Catalogue of the Pers. Mss. II, 728 ff. aus der Mundart der Ackerbauenden Kurden oder Gurân angeführten Wörter grossentheils in des Unterz. Dictionnaire, welches der Verf. nicht gekannt zu haben scheint, enthalten sind, wenn schon in etwas dialektisch veränderter Gestalt. Das wichtigste was in dieser Hinsicht im Dict. nachzutragen sein dürfte, ist folgendes:

ارْاکیل verrückt (wandering, distracted) [scheint aqil Dict. S. 282 b zu enthalten; vorn hâr toll? S. 439 a].

آوات Verlangen, Bitte [von wâin oder ewin, hewin Dict. 16. 296?].

بیوار hinweg.

پری für [wohl = بری oder برا vorwärts, adverb., von رى Weg].

پوسه so [d. i. pe-vusa وسا Dict. 432 b].

جستە Beschaffenheit [vgl. np. خجسته, فرخجسته, نجسته und Darmesteter, Etudes iran. 303].

جمین Gesicht, ar. جبین Stirn.

خال Locke [np. فرخال]. — خرا brüllte [vgl. Dict. 332 a, 17. 369 b, 2].

دروشا schien, schimmerte, praes. مدروشو [np. درخشد می].

دیستلج gefangen [türk. طوتساق].

راز Rede. — رازنا bereitete, np. آراست. — زایله Geschrei. — زویر ernst [wohl dasselbe wie ziwir, zever, Dict. 222 a]. — سارا Ebene, ar. صحرا [diess Wort scheint auch mit Garzoni's sahra roh, hässlich, Dict. 269 a gemeint]. — کونا Wange [aus gevnä, vgl. gep Dict. 357 a]. — لا Seite, Stelle, ist von Hrn. R. 729 a (vgl. 732 a unten) mit np. راه identificirt; dieses Wort ist aber kurd. رى; lâ findet sich auch im Wakhi (s. Tomaschek, Pamirdial. 113, Z. 2 v. u. und im Yidghah als loh neben rah, Biddulph im Vocab. u. d. W. side.

لَن ein Moment [kaum ar. لحظه]. — مدرا stand [von ar. مدار, vgl. np. مدار کردن, im Dict. 392]. — مر ob, vielleicht, np. مگر. — مَل Vogel, np. مرغ.

میل Liebe ist nicht das np. مهر (Rieu 729 a), sondern ist meil zu sprechen und ist ar. میل (Dict. 412 a, 23). — میحنت Prüfung, ar. محنة. — نمازو er verlässt nicht [d. i. na-mi-(v)äzu, np. نمیگذارد. — نه 1) in [np. نه z. B. نشستن, yidghah na zu, Biddulph] 2) von [awest. nis?]. — ویر ausser, hinaus [بر Thür], وزار id. [wohl von ar. خارج, im Türk. locat. خارجده] enthalten die Praepos. np. به, welche das b auch im kurd. بوار hinab [وار np. خوار] zeigt, Rieu 732 a unten.

وست schlug nieder, warf, subjunct. بوزو [vgl. خستن Dict. 156?].

وشتن werden, np. گشتن.

ویر viyar vorbeigehn, np. گذر [Dict. بوهربین, بهارتن 59 b, 61 b]; hierzu gehört auch راویر Wandrer (732 b) da es np. راه گذار ist.

ویش selbst, np. خویش; im Dict. 167 b χišäwend (Verwandter), ohne das š im Dict. خو 160 b, in Gurani (bei Houtum-Schindler) ištan [np. خویشتن, tat. خشتن].

وینه Art und Weise, np. گونه.

قلمت Angriff, ar. حملة.

هور empor, davon هوربیا erhob sich; dies findet sich im Dict. 430 b im Zaza war-zén'a, praet. werišt; demnach ist dies war nicht identisch mit ور S. 430 b, 1, np. بر, denn dies lautet im Zaza ver.

Endlich möchte der Unterz. noch einige von ihm selbst gefundene Verbesserungen beifügen, deren Zahl desshalb nicht gross ist, weil er höchst selten auf seine kurd. Studien zurückzukommen Gelegenheit hatte.

S. 19 a fehlt zaza ālušk Kinn; das Wort findet sich in den Pamirdialekten, s. Tomaschek 49.

S. 21 zu anjas Birne, vgl. de Goeje, Bibl. Geogr. arab. IV, 177.

Ueber das zu اوتمن beigebrachte ar. اوی, عوا, vgl. Fleischer, Nachtr. zu Levy's WB. III, 446 a. — Mit اوکورن S. 27 a ist viel-

leicht verwandt das armen. բուրդ երանայ (χourd eranat)? — Zu اونوتكه, vgl. Fleischer, a. a. O. 444b. 446a. — irmek 29a ist türk. ایرمك (ankommen). — باجی 33a auch im georg. pačka (Hirse). — بغرز 35b ist vielleicht np. برغد (aus ar. برثعد). — يا ورزين 37b; hier ist r parasitisch, wie in vielen andern von Hrn. H.-Sch. verzeichneten Wörtern; vgl. S. 432b, 7. — In dem Artikel بر S. 41b, Z. 6 ist sber bezium, sbir kem zu streichen und auf S. 234a zu stellen, s. Vorrede XVII. — Zu بر (division) ist hinzuzufügen aus Hrn. Prof. Socin's Sammlungen: birr-e rōmiya (ar. birret ārwām). — براته (signe) 42a ist wohl ar. براءة (Diplom). — برك Flintenlauf: ar. بره ist das Schloss, برغد die Schraube (man lese la vis statt lavis) mit welcher das Schloss am Lauf befestigt ist (Berggren, Guide); man vgl. S. 47a, 18 und زنبره; Schneller im Flintenschloss, und kurd. زنبورك 224b. — بروش (Suppe 47a) ist wohl kaum aus np. آفروشه (aram. פרושא) oder russ. борщъ (Suppe von Rüben, Speck und Rindfleisch) entlehnt. — بست (tronc) 51a, bei Petermann (Reisen) besch† Dachbalken. — Zu biwir (Axt) 53b und berek (Säge) 45b, vgl. khowar bārdogh (Axt, bei Biddulph). — بلاو S. 54b ist vielleicht zu deuten als „zur Spreu", lāw würde dann mit dem deutschen lauf (Fruchthülse), ital. loppa (Spreu), slav. lub (Rinde), lit. lōbas identisch sein. — Das bei pyrti S. 75b angeführte armen. p'ert' scheint aus dem syr. ܦܪܬܐ zu stammen. — پردك 76a scheint die besser erhaltene Form des np. بروت ، برو Schnurrbart) zu sein. — Zu پرش 77a sind die Pamirwörter bei Tomaschek 128 zu vergleichen. — پلج 82a scheint mit πλόκος und lit. plaukas (Haar) verwandt. — پور (Haar) 83b auch im Khowar poor (Biddulph). — پولك (Knospe) 84b eigentl. Kügelchen, vgl. russ. пуля, пулька (Flintenkugel). — Zu پیره 87, vgl. die Pamirwörter bei Tomaschek 54, 1. — درازینك 177a nach de Lagarde (Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs. 1867. I p. IX) von در und افروختن „Thürschützer". — ریش (Bart) 200a findet sich in den Dialekten von Dardistan (bei Biddulph): schina

daiyũ, torwalak dē, buschkarik dēr, gowro daiy, narisati dāri, buschgali dārī. — رای دانن (begnadigen, verzeihen) 205a scheint np. رحمی دادن (رحم). — رنین (bellen) 217b, vgl. Tomaschek, Pamirdial. 135. — زار (Zunge) 218a, vgl. yidghah zevir (id.); Z. 9 v. u. ist oral statt oval zu lesen. — S. 238a ist aus Floyer's Baloochistan 394 sirr „steiniger Grund“ nachzutragen. — سرواد (Sieb) 239, bei Houtum-Schindler serênd: Peter von Alcala erwähnt ein arab. zārand, wovon span. zaranda; bei Dozy, Suppl. steht das ar. سرد. — Ueber سرسپارك S. 240 ist zu vgl. Fleischer zu Levy's WB. III, 447a. — S. 246 ist baχtiari su Wassertopf, aus Floyer Baloochistan 394 nachzutragen. — سور (Hirsch) 247a: die finnischen Formen dieses Wortes sind ausser an den hier angeführten Stellen auch zusammengestellt von Donner, Vergleich. Wörterb. der finnisch-ugrischen Sprachen 182. — سیخت (Erde) 250b findet sich in den Himalayasprachen (bei Biddulph): schina sigel Sand, čiliss, gowro sigil, torwalak sigul, buschkarik sũgūt, khowar šughoor, buschgali syoo (vgl. skr. sikatā?). — شد (Milch) 255b, vgl. die Pamirwörter bei Tomaschek 65. — شرتن (Rinne, Traufe) 256a, vgl. osttürk. جورتن, Pavet de Courteille 293. — شین (Trauer) 267a ist np. شیون. — طارا (Tara) 273a ist ar. طرحة, vgl. Dozy et Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portug. Leyde 1869 p. 311. — Zu طرمیه (Ofen) 275b, vgl. osttürk. طرمتای (espèce de poêle à frire). — عرقچین (Kappe) 281b lies: du pers. (statt t.) und vgl. Ztschr. DMG. 36, 15. — فرچی (Fass) 289b, vgl. Fleischer, Nachtr. zu Levy's WB. II, 310a. — فی (wie) 295a scheint von ar. فیّ plur. افیاء zu stammen. — قریش (Schmutz) 310a, vgl. np. کرش und Tomaschek Pamirdial. 46. — S. 313 Z. 6 lies: ar. کلاب — قلن (Brautgeschenk) 315a, s. Grammatik 4. kirghiz. qalym (Preis für die Braut). — قوتکی (Franze) 317a, s. Grammatik 24. — کلفچه (Kette) 340a ist türk. تولفچه (Halseisen), s. Grammatik 13. — کندر (Kürbiss) 343b: kindūr Melone, Socin, die neuaram. Dialekte. Tüb. 1882, S. 187; in einem Kräuterbuch des 14. Jh.'s (Zacher's Zeitschrift f. deutsche Phil. 1880,

178) cuntir cucumer; bei Houtum-Schindler kundür Kürbis. — كوار (Bienenstock) 344 b, s. Nöldeke, Ztschr. DMG. 38, 534—35. — Zu كوچك (Hund) 346 b ist zu vgl. Donner, vergleich. WB. der finn. Sprachen 23. — Zu كوخك (Husten) 347 a, vgl. Tomaschek, Pamirdial. 46. — كودك (Knie) 347 a, vgl. Grammat. Vorrede IV und die indischen Wörter bei Biddulph: schina kûtoo, torwalak kûré, buschkarik koot, gowro kût. — كوزه (Marder) 349 b, vgl. Nöldeke und Hübschmann Ztschr. DMG. 35, 235. 36, 131. Nach Delitzsch, assyr. Thiernamen findet sich das Wort in den Keilinschriften, s. Lenormant, Transactt. Soc. Bibl. Archaeol. VI, 414. — كوس (Umgegend) 350 a ist wohl identisch mit sariqolī kušum (Umkreis), s. Tomaschek 66. — گاوآسن (Pflugschar) 363 b würde nach der von Houtum-Schindler beigebrachten Form gäw-äsin „Ochsen-eisen" bedeuten. — گل (mit) 364; die Identität dieser Praepos. mit dem Pluralaffix (Gramm. 123) wird bestätigt durch das Schighni, s. Tomaschek Pamirdial. 35. — S. 366 b ist gingerēz „Berberitze" nachzutragen, s. Socin, Zeitschr. DMG. 35, 247. — گور (braun) 368 a im Schina gooro (id.). — گوم (Pferch) 370 b, 4 und 371 a scheint dasselbe Wort wie das dardische gum (Thal) zu sein; die Namen der Gebirgsorte Wurischgum, Kalaschgum (Biddulph 56, 64) sind ebenso gebildet wie armen. Schalagom, Mankangom, Mayregom, Aksigoms (Indjidjean Beschreibung des alten Armeniens S. 27, 10. 120, 21. 453, 25. 386, 3), vgl. Literaturblatt f. orient. Philol. S. 66. — S. 375 b ist zaza lāž „Seele" nach einer Aufzeichnung Lerchs im Asiat. Museum zu Petersburg nachzutragen. — لق (Schlag) 380 besser لك, von ar. لكّ. — لقيان (sich in Bewegung setzen) S. 380 ist von ar. لقى abzuleiten. — S. 393 b ist merǰäk (Reiserholz zur Anfertigung des Daches" aus Petermanns Reisen nachzutragen. — Zu مفرغ (Bronze) 403 a, vgl. Fleischer, Nachtr. zu Levy III, 445 a. — موت (Stamm, Stumpf) 407 b erinnert an kalascha (indisch) mutto Baum, bei Leitner) narisati mootoh (bei Biddulph). — مزه (umsonst) 442 a ist vielleicht np. مز mit dem Dativaffix; alsdann würde es dasselbe wie das deutsche „um einen Dr. . ." bedeuten; vgl. حرى S. 141 b.

Ferdinand Justi.

Studien zu den Gaþā's. I.

Von

Chr. Bartholomae.

1. J. **46.** 1.

Reconstruirter Text.	Abweichungen der Hdss.
kąm nemōi ząm	
kuþrā-nemō ajęnī	
parā ḫaętuş	1 pairi; — 2 ḫaętēuş.
a^{i}rjamnaskā dada^{i}ti	1: so Pvs.
n,ōiþ mā ẖşnāuş	
jōi verezēnahijāskā	1 jā; — 2 verezēnā hēkā.
naęḍā dañjēuş	
jōi sāstārō drugųantō	3 dregųanto.
kuþā tuąā	1: so K 4; — 2 þwā.
mazdā ẖşnaoşāi ahurā	

„Zu welchem Lande soll ich mich wenden? wohin gewendet ziehen? Verwandte und Freunde verstossen mich; nicht sind mir geneigt der Gemeinde noch des Gaus ketzerische Gewalthaber. Wie werde ich sie durch dich mir geneigt machen, o Mazdāh Ahura?"

kuþrā-nemō] Avjajībhāvacompositum.

parā .. dada^{i}ti] = ind. párā .. dadati, 3. Plur. Praes., vgl. z. aoğa^{i}ti; cf. Verf., Handbuch, S. 116. — Wollte man das handschriftliche pa^{i}ri durchaus beibehalten, so müsste man dada^{i}tī zu gr. *δίδημι* „ich binde" stellen. Der Sinn bliebe wesentlich der gleiche.

a^{i}rjamnaskā] entweder Nom. Plur. oder besser Nom. Sing. (in collectivem Sinn „Freundschaft"), sekundär nach der a-Deklination gebildet, vgl. a^{i}rjamanāi v. **22.** 8. Mit den handschriftl. Genitiven ist nichts anzufangen.

ẖşnāuş] Nom. Sing. zu ẖşnaų- „Wille, Willigkeit, Geneigtheit", mit dem casus verbi (Acc.) construirt, wie j. **46.** 13 und **51.** 12. Vgl. j. **46.** 13:

jē spitāmem
  zaraþuṣtrem rādaṇhā
martaeṣū ḫṣnāuṣ
  huō nā frasrūidjāi erþwō
aþ hōi mazdā
  ahūm dadāþ ahurō
amāi gaeþā
  vohū frādaþ manaṇhā
tēm vī aṣā   2 vē.
  mēmaidī huṣhaḫājem

„Wer unter den Menschen dem Spitama Zaraþuṣtra in seinem Thun zu Willen ist, der Mann ist werth gepriesen zu werden. Ihm wird Mazdāh das (jenseitige) Leben schenken, ihm lässt er Hab und Gut gedeihen in gnädiger Gesinnung; ihn halten wir für einen rechten Freund der heiligen Ordnung". — ḫṣnāuṣ als 3. Sing. Praet. Act. zu fassen geht desshalb nicht an, weil ar. ausl. ṣt im Gāþādialekt erhalten bleibt; cf. Verf., Handbuch, § 139, 141.

verzēnahiįākā] Das handschriftliche hēkā ist kein Wort und muss auch j. **27.** 6 beseitigt werden. Statt verzēnā verlangt der Parallelismus mit dahįēuṣ nothwendig einen Genitiv.

ḫṣnaoṣāi] Die Wurzel ḫṣnaų-, im sigm. Aor. ḫṣnaoṣ- und ḫṣneuiṣ- (cf. Verf., Handbuch, § 343 f.), bedeutet 1) im Activ: „jemandes Willen thun, ihm zu Willen, geneigt sein", vgl. j. **30.** 5, **28.** 2; — 2) im Medium: „jemandes Willen (Geneigtheit) sich erwerben", dann überhaupt „erwerben, sich aneignen"; vgl. j. **46.** 18:

mazdā aṣā
  ḫṣmākem vārem ḫṣnaoṣemnō
taþ mōi ḫratēuṣ
  manaṇhaskā vīkiþem

„O Mazdāh, wahrlich, euren Lohn will ich mir erwerben: das ist meines Verstandes und Herzens Entschluss". Danach in B. B. **8**, S. 129 f. zu ändern.

tuųā] Instr. Sing. = i. tvā́(tuvā́) R.V. **4.** 28. 1 etc.

---

2. J **46.** 4.

aþ tēṇg druguā   3 dreguā.
  jēṇg aṣ̌ahįā vazdrēṇg pāþ
gā frō rentōiṣ   3: so b. c. d bei Spgl.
  ṣōiþrahįā vā dahįēuṣ vā
duṣdabā huṣ   1 ḍuṣdā hā P 6.
  þāiṣ ṣ̌ųaoþnāiṣ ahēmuṣtō   3: so B bei Spgl.
jastēm ḫṣaþrāþ
  mazdā mōiþaþ ǵįātēuṣ vā
huō tēṇg frō-gā
  paþmēṇg hukistōiṣ karaþ

„Der Ketzer lässt es nicht zu, dass sich der Frommen Rosse und Rinder im Gau oder Land behagen, er, der ränkevolle, der ob seines Thun verhasst ist: wer ihn, o Mazdāh, der Herrschaft oder des Lebens beraubt, der soll voran des Frohsinns Pfade wandeln".

---

vaçdrēṇg] Acc. Plur. nach der a-Deklination zum Thema vazdar- = ind. vóḍ'ar-, „Zugpferd"; ir. zd = ind. ḍ' aus ar. zd' = $g'_1 + h$, cf. Verf., ar. Forschungen I, S. 15.

rentōiš] Zu ind. rántiṣ; ablativischer Infinitiv; pāþ .. frō rentōiš „repellit a voluptate".

duçdabā] Zu duzdabah- „üblen Trug ausübend"; vgl. ind. duḍāb'a-.

ahēmuṣtō] Zu vaṣti „er will"; der Bedeutung nach = ind. aniṣta-.

frō-gā] Nom. Sing. masc.; cf. ind. purōgás, mit dem es gleichbedeutend ist.

paþmēṇg] Acc. Plur. neutr. aus ar. *pātmān; cf. i. pātmāni, vgl. Verf., B. B. 8, S. 209. Die Tradition freilich hat anbār, demgemäss Spiegel hyō ... karaþ mit „der gelangt zu den Kühen, den Speichern der Weisheit" übersetzt. Ich kann mir jedoch Kühe höchstens als „Milchspeicher" denken.

---

3. J. 34. 1.

jā šjaoþnā jā vakaṇhā	
jā jasnā amertatātemkā	3: kā fehlt.
ašemkā taeibjō dāṇhā	
mazdā šsaþremkā haurvatātō	
aeṣąm tōi ahurā	
ahmā pourutemāiš dastajē	1 ahmā; — 3 dastē.

„Welchen du für ihre Thaten, für ihre Worte und ihren Gottesdienst Unsterblichkeit und Gerechtigkeit (Schuldlosigkeit) gewähren wirst, o Mazdāh, und den Besitz der Wohlfahrt: zu denen, o Ahura, wollen auch wir hier gehören, um im reichsten Mass daran Theil zu nehmen".

---

jā .. taeibjō] „wenn .. ihnen", s. v. a. jaeibjō „welchen".

ašem] „Gerechtigkeit" = „Unsträflichkeit"; vgl. j. 46. 15; cf. Roth, Z. D. M. G. 25, S. 226 f.

ahmā] 1. Plur. Praes. √ah-; cf. j. 29. 11; vgl. Verf., B. B. 8, S. 231.

dastaię] Infinitiv aus dem Praesensstamm; „um (damit) beschenkt zu werden“; vgl. frasrūidjāi „gepriesen zu werden“, j. **46.** 13; cf. oben, S. 117 f. Das handschriftliche dastę steht für dastaię; vgl. auch mrūtaię (handschr. mrūitę) j. **49.** 6 (cf. Verf., B. B. **8**, S. 216) und dazdaię (handschr. dazdę) j. **30.** 4 (cf. unten, S. 129).

---

4. J. **34.** 12.

kaþ tōi rāzar kaþ vaši
  kaþ vā stutō kaþ vā jasnahjā
srūidjāi mazdā fraųaokā
  jā vī dājāþ ašiš rāšn,ąm 2: so K 4; — 4 ašię.
sīšā nā ašā paþō
  vaṇh,ēuš huųaętāṇg manaṇhō

„Was ist dein Befehl? Was heischest du, was für Preislieder, was für einen Gottesdienst? Lass dich deutlich darüber vernehmen, was für Gebote der Gläubige erfüllen soll; lehre uns recht die glücklichen Pfade der frommen Gesinnung (d. i. die der Frommgesinnte zu wandeln hat)“.

---

ašiš] „Gläubigkeit“, hier concret „der Gläubige“; vgl. im folgenden vaṇhēuš .. manaṇhō.

rāšn,ąm] Gen. Plur. zu rāzar.

huųaętāṇg] huųaęta- Adj. „guten (hu) Gang (aęta- = gr. οἶτο-ς) bietend“; vgl. ind. suvitá-.

5. J. **48.** 12.

aþ tōi aṇhen
  saošjantō dahjun,ąm
jōi ḫšnūm vohū
  manaṇhā hak,ǡnti 2: so Pvs, Bvs.
šjaoþnāiš ašā
  þwahjā mazdā sēṇhahjā
tōi zī dātā
  hamaęstārō aęšmahjā [2 aęsem mahjā od. ahjā.
  1: so fast alle Handschr.; —

„Die werden den Landen Heil bringen, welche frommen Herzens sich in ihrem Thun fest an den Willen deiner Lehre, o Mazdāh, anschliessen: denn die sind die rechten Bekämpfer der Mordgier“.

ḫšnūm hakǡnti] Vgl. skantā .. ḫšnūm j. **53.** 2; cf. im folg.

dātā] cf. i. hitás.

aęšmahjā] „Mordgier“ bezieht der Dichter auf die räube-

rischen Nomadenhorden, mit denen sein Volk in fortwährendem Kampf lag. — Uebrigens bemerke ich, dass schon Spiegel, Commentar II. S. 393, vorschlug, wie oben zu lesen.

---

6. J. **53.** 2.

aþ hōi skantū manaphā	1 aþkā.
uḫdāiṣ šiaoþnāiṣkā	
šṣnūm mazd,ā vamāi ā	2, 3: so K 4, 9.
fr,aorþ jasaṇskā	
kaṇākā vīṣt,āspō	1: so Bvz.
zaraþuṣtrō spitāmō	1 zaraþuṣtriṣ.
frašaoṣtraskā	
d,āphō erzūṣ paþō	
jąm d,aeṇąm ahurō	
dadāþ saoṣjantō	1, 2 = 2, 1.

„In Gedanken, Worten und Werken sollen sie sich gläubig an seinen, des Mazdāh, Willen anschliessen, ihm zum Preis, und an seinen Gottesdienst: Kavā-Vištāspa, Spitama Zaraþuštra und Frašaoštra; als Heilsbringer sollen sie der Religion, die Ahura gestiftet, die Pfade ebnen".

---

skantu ... šṣnūm] Cf. šṣnūm hakānti j. **48.** 12.

zaraþuṣtrō] Mit dem handschr. zaraþuṣtriṣ komme ich nicht durch. Es lässt sich nur als Adjektiv „zaraþuštrisch" fassen, und ebenso kann spitāmō nur als Beiname nicht als selbständiger Eigenname genommen werden. Dann aber erhalten wir zu den Pluralformen skantu, dāphō und saoṣjantō ein duales Subject, bzw. Substantiv, und das geht nicht an. Ich lese statt zaraþuṣtriṣ zaraþuṣtrō, was sich auch schon wegen des folgenden spitāmō empfiehlt, und gewinne so eine Dreiheit (Vištāspa, Zaraþuštra, Frašaoštra, cf. j. **28.** 8 f.) als Subject. Das Ganze stellt sich somit als eine Prophezeihung geschehener Thatsachen heraus.

jąm daeṇąm] d. i. abjā daeṇajā jąm.

dadāþ saoṣjantō] Die Umstellung ist unbedingt nothwendig; ein Vocativ ist nicht zu gebrauchen.

---

7. J. **33.** 8.

frō mōi vōiždujem arþā	3 fraṇōizdum.
ta jā vohū šjaṇāi manaphā	4: so C, b, d bei Spgl.
jasnem mazdā šṣmāṇatō	
aþ vā aša staomijā vakā	
datā amertatāskā	1—2 ve; — 2: so B bei Spgl.
utajūⁱti haᵘrvatā draonō	

„Gedenket meiner darum, dass ich frommen Herzens euren Gottesdienst verrichte, o Mazdāh, und nach dem Brauch euch Preislieder (weihe), und spendet die dauernde Gabe der Unsterblichkeit und Wohlfahrt“.

---

arþā tā jā] wörtlich „wegen dieses Geschäftes, dass“, d. i. „darum dass, desshalb weil“. — Bezüglich arþa- vgl. noch j. **44.** 5 und **43.** 13. — J. **44.** 5:

kā jā usā
  arēmpiþwā ḫṣapākā
jā manaoþriṣ　　　　　　2 manō þriṣ, manā þriṣ.
  kaẟoṣ̌þqantem arþahjā

„Wer (schuf) sammt dem Mittag und der Nacht den Morgen, der den Verständigen an seine Arbeit gemahnt“. [arēmpiþwā und ḫṣapā sind Instr. Sing. — manōþriṣ ist kein Wort; vgl. die Varianten zu v. **13.** 30 und ind. manōtárā; manaoþriṣ ist Nom. Sing., cf. ap. harauvatiṣ.] — J. **43.** 13:

arþā vōizdjāi　　　　　　2: so K 9.
  kāmahjā tēm mōi dātā
dargahjā jaoṣ　　　　　　2: so K 4.
  jēm nā naẹkiṣ darṣaⁱtā　　　　2 vā; 4 so c bei Spgl.
vaⁱrijā stōiṣ
  jā þwahmi ḫṣaþrōi vākī

„Gedenket des Inhalts meines Wunsches; ihn erfüllt mir, (den Wunsch) nach dem ewigen Leben, das uns keiner streitig machen soll, an den glücklichen Stätten, die in deinem Reiche sind“. Vgl. Verf., B. B. **8,** S. 233.

ṡiaꝗāi] = i. kjāvāi. Die Schreibung mit ṡ ist die bessere und hätte wohl verdient, von Westergaard wenigstens erwähnt zu werden. Vgl. Verf., Handbuch, § 102. S. auch j. **32.** 3.

amertatāskā .. haᵘrꝗatā] Die Partikel kā beim ersten Glied, wie öfters; vgl. Verf., B. B. **8,** S. 218.

---

8. J. **32.** 3.

aþ jūṣ daẹꝗā vispāᵒhō
  akāþ manaᵒhō stā kiþrem
jaskā vā mas jazaⁱtẹ
  drūgaskā paⁱrimatōiṣkā
ṡiaomqn aⁱpi dbitānā　　　　1 ṡjaomqm (C, e bei Spgl.)
  jāiṣ asrūdqem būmjā haptaⁱþẹ

„Aber ihr, die Daiva's insgesammt, seid aus dem schlechten Sinn (Akamanah), entsprossen, und jeder, der euch verehrt; und der Lüge und Hoffahrt wahrlich entspringen auch eure Werke, durch die ihr berüchtigt seid auf der Siebenheit der Erde“.

---

akāþ manaᵒhō ... kiþrem] Vgl. j. **47.** 5: akāþ k šiįas manaᵒhō.

maš] Cf. Verf., B. B. **8**, S. 232.

šįaomąn] Nom. Plur. zu šįaoman-, der Bedeutung nach = šįaoþna-; vgl. Verf., Handbuch, § 216 und 47. Handschr. auch šaomąm, vgl. šįaąāi — šąāi j. **33.** 8.

dbitānā] = dbitā j. **49.** 2; ind. dvitā́.

9. J. **46.** 2.

vaędā taþ jā
  ahmī mazdā anaęšō
jā kamnafšvā
  jaþkā kamnanā ahmī
gerzōi tōi ā
  īþ āųaęnā ahurā
rafdrem kagųā
  jaþ frijō frijāi daidiþ
āþšō vaᵒhēuš
  ašā ištīm manaᵒhō

1 mā.
2: so K 4.
1: so fast alle Handschr.

„Wisse, o Mazdāh, dass ich arm bin und dass ich nur wenig Rinder und wenig Leute habe. Dir klag' ich das, schau dir's an, o Ahura; leiste mir Beistand, wie der Freund ihn dem Freunde gewährt, und nimm wahr des Frommgesinnten Bitte".

vaędā] Eine 1. Sing. will sich dem Zusammenhang nicht recht fügen; ich fasse vaędā als 2. Sing. Imp., nach der thematischen Flexion gebildet; die reguläre Form wäre *vizdi. Vgl. gd. vaędodyem j. **53.** 5 zur gleichen Wurzel neben vōizdyem j. **33.** 8; Verf., Handbuch, § 332; — ferner ind. piprājasva u. a. m. bei Whitney, Grammatik, § 814.

kamnafšvā ... kamnanā] Die Pehleviversion bietet ganz richtig kam ramak ... kam gabrā. — kamnafšvā muss zu einem Thema kamnafšvan- gezogen werden, das freilich etwas ungewöhnlich gebildet ist; man erwartete *kamnafšuš; doch vgl. ind. vibʰvan-. Der zweite Theil des Compositums enthält die schwächste Form von ar. *paśú-s „Rind"; ar. pś wird im iranischen wohl direkt in fš übergegangen sein. — Nachdem Zaraþuštra im vorhergehenden Vers darüber Klage geführt, dass die Grossen im Land sich seiner Lehre gegenüber ablehnend verhalten, klagt er hier darüber, dass er selbst nicht vermögend und einflussreich genug sei, um in der nöthigen Weise auftreten zu können, und erbittet von Ahura Mazdāh Beistand und Abhilfe.

āþšō] 2. Sing. Praet. Act. zu √ āþš, die zu ind. ikṣ zu stellen ist. Warum beide Herausgeber gegen die Mehrzahl der Handschr.

ā̊šō aufnahmen, sehe ich nicht ein. Die Lautgruppe šs halte ich im iranischen für unmöglich. Auch j. **28.** 5 und **65.** 9 ist šsai, bzw. kašše, šsātā zu lesen, vgl. die Varianten bei Spiegel und im Vendidad Sade; Westergaard gibt, wie gewöhnlich, gar keine Varianten an.

---

10. J. **46.** 5.

jē vā šsaiąs
  udąs dritā ajantem — 1 adąs.
rąāt,ōis vā
  huzēntus miþrōibiō vā
rasnā ǵiųąs — 2 ǵųąs; cf. Verf., Handb., § 91a. 4.
  jē ašaųā druguantem — 3 dreguantem.
vīkirō hąs
  taþ frō ǵaętaųę mruįāþ
uzūiþiōi īm
  mazdā frūnjāþ ahurā

„Wenn ein Machthaber einen darüber betrifft, wie er von Eid und Verträgen sich entfernt, einer der sie (selber) hält und rechtschaffen lebt, ein Gläubiger einen Ungläubigen: so soll er das, wenn er sich überzeugt hat, seinen Landsleuten verkündigen und ihn durch öffentlichen Ausruf brandmarken, o Mazdāh Ahura".

---

udąs] = ind. ūdā̊s, Nom. Sing.; udąs dritā „supervenit" wie apąs darzaieiti (jt. **10.** 48) „revincit". — Das handschr. adąs, das sich nur auf *adants oder *ad'ants zurückführen liesse, gibt keinen Sinn. Statt udąs könnte man allenfalls auch adąs lesen, = ar. ad'āṇks, das dann mit der Präposition ad'ī in Verbindung zu setzen wäre.

huzēntus] Wie auch die Stellung andeutet, ist es dem Sinn nach mit rąātōis und miþrōibiō zu verbinden; der huzēntus rąāiti vā miþrāis vā bildet den Gegensatz zum ająs rąātōis vā miþrōibiō vā. Vgl. j. **49.** 5: ašā huzēntus „an der Wahrheit festhaltend"; daher ohne Instrumental „getreu", cf. j. **43.** 3:

ardrō þwāųąs
  huzēntus spentō mazdā

„er ist dein getreuer und heiliger Diener".

vīkirō hąs] „Wenn er sich entschieden hat".

uzūiþiōi Ein sehr schwieriges Wort. — Spiegel übersetzt „er ist erhaben", ebenso Justi, der uzūiþiōi als Loc. Sing. aus uzūiþia- n. „das Emporeilen, das Erhabensein über etwas" erklärt. Haug, übersetzt „in inopia", indem er uzūiþia- fasst als „das was hilflos ist", verwirft das aber in den Anmerkungen, wo er für uzūiþia- die Bedeutung „Urteil" ansetzt. Ich kann mich keiner

dieser Erklärungen anschliessen. Vielmehr fasse ich uzūiþjōi als infinitivischen Dativ zu einem Thema uzūtaj-, das wäre ind. ūggūtaj- = ūd + hūtāj- „Ausruf, öffentliche Bekanntmachung“. Wörtlich würde zu übersetzen sein: „ihn (seinen Namen) öffentlich auszurufen: so soll er ihn bestrafen“.

ȿrūnįāþ] 3. Sing. Opt. wahrscheinlich zu einem Präsensstamm der 9. indischen Klasse; also 3. Sing. Praes. ȿrūnāiti. Im indischen würde *krūṇījāt entsprechen. Die Grundbedeutung der Wurzel krav- mag „bedrücken“ gewesen sein (cf. Justi, Handbuch, s. khrūn), woraus sich die Bedeutung „züchtigen, strafen“ leicht ableiten lässt.

---

11. J. 46. 6.

aþ jastēm nōiþ
  nā isemnō ā iįāþ — 2: so K 4; — 3, 4 āįāþ.
drūgō huuō
  dāmąn haeþįā hā g.āþ — 2, 3 haiþahįā, haeþįahā etc.
huuō zī dragųā — 3 dreg°.
  jē druguāⁱtę vahistō — 2 dreg°.
huuō aṣ̌auuā
  jahmāi aṣ̌auuā friįō
jaþ d.aenā
  pōᵘruiiā dā ahurā

„Aber wer ihm, obwohl er die Macht dazu hat, nicht verfolgt, der wird in die ewigen Behausungen der Lüge gelangen; denn selber ein Ketzer ist der, der dem Ketzer Freund ist, aber der ist gläubig, dem der Gläubige lieb ist, gemäss den Bestimmungen, die du am Anfang trafst, o Ahura.“

---

tēm] den Eid- und Vertragsbrüchigen; cf. j. **46.** 5.

ā iįāþ] statt des handschr. āįāþ; vgl. j. **31.** 2, wo ā iįōi statt des handschr. āįōi zu lesen. — 3. Sing. Opt. Act.

drūgō .. dāmąn haiþįā] Vgl. j. **49.** 11: drūgō dmānę haiþįā .. astaiiō; — **46.** 11: jauuōi vīspāi drūgō dmānę astaiiō; — j. **43.** 3: haiþįęmg ā stiš jēmg ā šaeⁱti ahurō.

huuō .. hā] Vgl. huuō .. aiēm j. **44.** 12 und ind. sá .. ahám, sá .. tvám. Bezüglich der Form hā = ind. sa vgl. j. **47.** 6 und vsp. **12.** 1.

haiþįā hā] Die handschr. Ueberlieferung ist sehr unsicher. Geldner, Studien I, S. 169 liest haeþįahįā, wie Spiegel schreibt[1]), das er zu ind. sājám stellt und mit „das dunkle Reich“ übersetzt. Aber sājám bedeutet stets „Abends“ im Gegensatz zu prātár „früh“,

---

1) „Auf Grund seiner besten Handschriften“ sagt Geldner; aus dem Spiegel'schen Variantenverzeichniss geht das jedenfalls nicht hervor.

nie „in der Dunkelheit", und weiter: kann haęþjahįā gāþ heissen „er gelangt in das dunkle Reich"? Das wird mir auch durch den Hinweis auf temaghō in jt. **9.** 4 nicht sehr wahrscheinlich; temaghō ist doch wohl Acc. Plur. masc., vgl. dųaęsah- „Feindschaft" und „Feind" (j. **43.** 8, **44.** 11); ferner ind. jásas- „Glanz" — jasás- „glänzend".

---

12. J. **45.** 5.

aþ fraųakšįā
  jaþ mōi mraoþ spentōtemō
vakē sraⁱdįāi
  jaþ martaęⁱbįō vahištem
jōi mōi amāi
  sraoṣem d,an kaįaskā
upā ǵimen
  haᵘrųātā amertātā
vaghēuṣ manįēuṣ
  šįaoþnāiṣ mazdā ahurō

„Nun thu ich kund, was mir der Heiligste geoffenbart hat: das Wort, auf das zu hören den Menschen am meisten frommt; denn wer diesem meinem (Wort) Gehorsam schenkt und Beachtung, bei dem werden sich Wohlfahrt (oder Harvatāt) und Unsterblichkeit (oder Amertatāt) einstellen und Mazdāh Ahura mit den Werken gnädiger Gesinnung".

---

kaįaskā] Zu kaįah-, das zu ind. 2√ kaj- (ki-), kikēti „sein Augenmerk auf etwas richten" gehört.

vaghēuṣ .. šįaoþnāiṣ] s. v. a. „unter Bethätigung seiner Huld".

---

13. J. **44.** 12

taþ þwā persā
  erṣ mōi vaokā ahurā
kē ašaųā
  jāiṣ pers,āi drugųā vā — 2; so Pr.
katārēm ā
  aghrēm vā hųō vā aghrō — 1 aghrō.
jō mā druggā
  þwā saųā paⁱti ertē
kįaghųaþ hųō nōiþ — 1; so Br.
  aįēm aghrō manįetē

„Darnach frag ich dich — thu mir rechte Kunde, o Ahura —: Wer unter denen, mit welchen ich mich befrage, ist der Wahrhaftige und wer der Lügner? Auf wessen Seite ist das Arge? und ist der nicht arg, der Ketzer, der mir deine Wohlthaten streitig macht? Warum wird der nicht für arg gehalten?"

---

kē ... jāiş persāi] „quis eorum, quibuscum colloquor?" d. i. wer unter den verschiedenen Glaubenslehrern hat den rechten Glauben?

katārēm ā] „apud utrum?" d. i. beim ašauan- oder beim druguant.

paiti ərtē] Cf. paitjāra- „Opposition"; paitjārna- „Widersacher".

kjasəhuaþ] Das ist mir noch die plausibelste Lesung; = ar. *kjasvad, eine Composition aus kja- = ka- + ja- — kia° statt, wie man vermuthen könnte, *sia- ganz wie altp. tja- statt *sja- — + sva-. Schwierig bleibt das Wort auf alle Fälle.

huo ... ajēm] Vgl. huō ... hā j. **46.** 6.

---

14. J. **44.** 11.

taþ þwā persā	
ərş mōi vaokā ahurā	
kaþā təəg ā	
vī ǵamjāþ ārmaitiş	1: so fast alle Handschr.
jaēibjō mazdā	
þwōi vaşjetē daēnā	2: so K 6.
azem tōi āiş	
pourujiē frauōiuidē	1: so K 5.
vīspəəg anjēəg	
manjēus spasjā duaēşaəhō	3 duaēşaəhā.

„Darnach frag ich dich — thu mir rechte Kunde, o Ahura —: Wann wird sich bei denen der gottesfürchtige Sinn verbreiten, welchen nun, o Mazdāh, deine Religion verkündet wird? Ich bin dazu von dir am Anfang auserseh̄en; alle andern betrachte ich in meinem Sinn als Feinde".

vaşiętē] 3. Sing. Pass. zu √vak/k-, unregelmässiger Weise aus der mittlern Wurzelform; vgl. ind. ukjātē.

āiş] „dazu", d. h. zur Verkündigung der wahren Religion.

frauōiuidē] „ich bin (dazu) herausgefunden".

vīspəəg anjēəg] „alle andern Propheten oder Glaubenslehrer".

manjēus spasjā] Vgl. v. **19.** 3: manaəhō pairi auaēnaþ „er erkannte aus — in seinem Sinn"; — jt. **10.** 106: azem manja manaəhō „ich denke in meinem Sinn".

duaēşaəhō] Acc. Plur. masc., st. duaēşā Nom. Sing. masc., j. **43.** 8.

---

15. J. 46. 7.

kēm nā mazdā
  mauaitę pājūm dadā — 3: so K 6, 9.
jaþ mā druguā — 3 dreg°
  dīdarṣatā ąęnaphę
aniēm þwamāþ
  āþraskā manaphaskā
jajā šiaoþnāiṣ
  ašem þraoṣtā ahurā
tąm mōi dąstuąm
  d,aęnajāi frauaokā

„Wen doch, o Mazdāh, wirst du mir zum Schützer bestellen, wenn der Ketzer mich zu vergewaltigen trachtet? (Wen) anders als dein Feuer und deinen Sinn (den Vohumanah), durch deren Wirken, o Ahura, die fromme Welt gerettet wurde? Ihre Wunderthat verkünde mir, auf dass ich sie beherzige".

dīdarṣatā] Des. zu √dars- „sehen"; ind. didṛkṣata.

āþraskā .. þraoṣtā] Vgl. jt. 13. 77 f.:

jaþ titaraþ aǫrō manjuṣ	„Als der arge Geist andrang
dāhīm ašahę vaphōuṣ	gegen die Schöpfung der heiligen
antar pairi aua item	Ordnung, da traten dazwischen
vohuka manō ātarṣka	Vohumanah und Ātar (das
tā hę taurųajatem dbaęšā	Feuer); die überwanden die An-
aǫrahę manjēuṣ druųatō	griffe des argen Lügengeistes".

þwamāþ .. manaphaskā] s. v. a. vaphēuṣ .. m°; vgl. oben.

ašem] s. v. a. ašahiā gaęþā oder ahūm ašem (j. 46. 3); vgl. j. 31. 16, wo im selben Sinn der Plural ašā gebraucht ist.

tąm .. dąstuąm] s. v. a. tajā (ihrer Beiden) dąstuąm: cf. j. 31. 6.

d,aęnajāi] „zur Bedenkung"; vgl. j. 48. 4, Verf. B. B. 8, S. 212.

16. J. 46. 8.

jō vā mōi jā
  gaęþā dazdę ąęnaphę — 2: so K 4.
nōiþ ahiā mā
  āþriṣ šiaoþnāiṣ frō asiāþ — 3, 4 frōsiaþ.
paiti-aogdā — paitiaoged tā.
  ahmāi ȷasōiþ dųaęšaphā
tanuuēm ā
  jā īm hu̇ȷiātōiṣ pājāþ
nōiþ duẓȷiātōiṣ
  kākiþ mazdā dųaęšaphā

„Wenn einer sich daran macht mein Hab und Gut zu vergewaltigen, nicht möge mich das Schreckniss von dessen Thaten erreichen; zurück kehre es sich und komme ihm zur Qual auf seinen eigenen Leib; so halte es ihn von einem glücklichen Leben fern und bereite ihm durch allerhand Pein ein jammervolles Dasein“.

---

dazdę aęnaŋhę] Cf. ind. ďattē … kártavē R. V. **1.** 85. 9.

āþriș] Ich halte es der Bedeutung nach für identisch mit āⁱþiș.

paⁱti-aogďā] 3. Sing. Praet. Med. „es werde zurückgeschoben“; vgl. ind. práti .. āuhata R. V. **1.** 164. 29. Wegen ind. úďa- ist die Wurzel zu den von J. Schmidt, K. Z. **25**, S. 114 ff. besprochenen zu stellen. Vgl. Geldner, Studien I, S. 84 f.

dușęșaŋhā] „Zur Qual“; eigentlich, wie selbstverständlich, „mit Qual“.

jā .. duș̦ǵjātōiș] wörtlich: „auf welche Weise es ihn von einem guten Leben fernhalte, nicht von einem schlechten“.

---

17. J. 30. 4.

aþkā jaþ tā hēm mainju
  ǵasaętem paoⁱrųijem dazdaję   3 dazdę.
gajemkā aǵjāⁱtimkā
  jaþakā aŋhaþ apemem aŋhuș
akiștō druguataⁿm
  aþ ašaonę vahištem manō

„Und als diese beiden Geister am Anfang zusammenkamen, um das Leben zu schaffen und den Tod, und (zu bestimmen) dass am Ende der abscheulichste Ort den Ketzern zu Theil werde, aber dem Gläubigen das Paradies“:

---

dazdaję] Infinitiv aus dem Präsensstamm; zd aus dʹ + t, vgl. Verf., ar. Forschungen I, S. 12 ff. Die Handschr. haben dazdę statt dazdēę; vgl. mrūitę j. **49.** 6 statt mrūitēę = mrūtaję, cf. Verf., B. B. **8**, S. 216 und dastę j. **34.** 1, vgl. oben S. 119.

gajemkā aǵjāⁱtimkā] Die gute Schöpfung und die Oppositionsschöpfung, die sie vernichten soll.

vahištem manō] heisst geradezu „Paradies“; vgl. j. **51.** 4:

kuþrā vahištem manō
  kuþrā þwā ẍšaþrā mazdā

„wo ist das Paradies, wo ist dein Reich, o Mazdāh?“

---

18. J. **30.** 5.

ajā manjuųā varta
jǝ druguā akiștā verzajōi — 2 dreguā; — 4 verziō.
aṡem manjuș spēniștō
jē hraoʒdiștēņg asēnō vastę
jaçkā ſșnaoșen ahurem
haiþjāiș ṡjaoþnāiș fr,aorþ mazd,ąm

„Da entschied sich von diesen beiden Geistern der Lügner dafür das Schlechteste zu thun, aber für das Recht der heiligste Geist, der sich die festen Himmel als Gewand umlegt, und (mit ihm alle die) welche gläubig durch rechtschaffenes Thun dem Ahura Mazdāh zu Willen sind".

verzajōi] Infinitiv, vgl. suųajōi j. **51.** 9, Verf., B. B. **8,** S. 208 und die indischen Infinitive auf -ajē bei Whitney, Gramm., § 975. Eine Nominalbildung verzijah- n. halte ich für eine grammatische Unmöglichkeit.

19. J. **47.** 6.

tā dā spentā
maiⁿjū mazdā ahurā
āþrā vaŋhāu
vidāitim rānōibijā — 1: so K 5 zu j. **18.**
āramatōiș
dbązaŋhę aṡaħjākā — 1 debązaŋhā.
hā zi poᵘruș
ișentō vāur,āitę — 2: so K. 4.

„So theile denn, o heiliger Geist Mazdāh Ahura, durch das Feuer und die Reibhölzer dem Frommen deine Entscheidung mit, auf dass sich Gottesfurcht und Gerechtigkeit mehre; denn dann will ich alle, die mir nahn, zum Glauben bekehren".

vidāitim] Cf. ind. vidhānam, vidhiș „Anordnung".

āþrā .. rānōibjā] Durch das Feuer und die Reibhölzer gibt Ahura Mazdāh seinen Willen kund; vgl. j. **51.** 9, **31.** 3. Letztere Stelle hat überhaupt mit der unsern viel Aehnlichkeit.

āramatōiș .. aṡaħjākā] Cf. j. **44.** 6: aṡem .. dbązaiti āramaitiș.

hā zi poᵘruș] „Hic enim homo" = „hic ego".

20. J. 31. 6.

aḿāi aꝑhaþ vahištem
  jē mōi vīdųā vaokaþ haiþjēm — 4: so K 4.
maþrem jim haᵘrųatātō
  ašąjā amertatātaskā — 1 ašahjā; — 2 ameretātaskā.
mazdāi aųaþ ḫšaþrem
  jaþ hōi vohū vaḫšaþ manaꝑhā

„Dem werde das Beste, dem Kundigen, der mir richtig ansagt den rechten Spruch der Wohlfahrt und Unsterblichkeit; Mazdāh hat die Herrschaft darüber, die ihm durch fromme Gesinnung erstarken möge".

---

ašajāi] = ind. ṛtajā.

aųaþ ḫšaþrem] s. v. a. aųajā („über diese Beiden") ḫšaþrem; cf. j. 46. 7.

jaþ . . . manaꝑhā] Fromme Gesinnung erhält Ahura's Macht; vgl. j. 51. 20 und das umgekehrte in j. 31. 15.

---

21. J. 30. 9.

aþkā tōi vajem ḫjāmā
  jōi īm frašjem kernaųen ahūm — 3: so (frašīm) A. C bei Spgl.
mazdāskā ahurāꝑhō
  ā mjastrā baranā ašākā — 1: so Ptbg.[1]); — 2 (ā)mojastrā.
jaþ haþra-manā buųaþ — 2 getr.
  jaþrā kistiš aꝑhaþ m,aeþā

„Zu denen wollen wir gehören, welche diese Welt ihrem Ziel entgegenführen; und euch, ihr Herren der Weisheit, wollen wir Opfer darbringen und frommen Dienst, auf dass jeder verständig werde, bei dem das Denken verkehrt war".

---

frašjem] Die richtige Etymologie von fraša- oder besser frašja- habe ich bereits in meinem Handbuch, S. 231 gegeben. frašja- ist aus *prakja- entstanden, das zu ind. prāńk-, prākjá- gehört, wie apašja- aus *apakja-, cf. ind. ápāńk-, apākjá-. Die correcte Schreibung des Worts wäre demnach frašja°, mit šj = ar. *kj, cf. Verf., Handb., § 102; dazu der Acc. Sing. frašim. — Nun ist ja der Wirrwarr bekannt, der späterhin in der Verwendung der Buchstaben für die verschiedenen š-Laute (š, ṣ, š) eingerissen ist. So schrieb man denn statt frašim vielmehr frašīm, das ausser an

---

1) Cf. Salemann, über eine Parsenhandschrift, S. 59.

unsrer Stelle auch noch zu j. **34.** 15 belegt ist. Da nun weiter statt šj meist bloss š geschrieben (cf. Verf., Handbuch, § 102 und 117 Anm.) und da dies wiederum mit ṣ und š verwechselt wurde, so kommt es, dass in den handschr. fraṣa- oder fraša- als die gewöhnliche Form des Wortes beglaubigt ist; vgl. handschr. ṣaṇa oder šaṇa = ind. kjāva, ṣūtem oder šūtem = ind. kjutām etc. — frašja-, fraša- bedeutet also in erster Linie, wie ind. prāñk-, „vorwärts gewandt, vorn befindlich, von vorn kommend, zugewandt", cf. j. **10.** 14: fraša (Nom. Plur.) frajantu tę mada „uns zugewendet sollen deine Rauschtränke heraneilen"; häufig finden wir den Instr. Sing. neutr. wie ind. prākā in adverbiellem Sinn: „vorwärts, voran"; cf. v. **7.** 52 = **18.** 29: fraša fraiā vahiṣtem ā ahūm „schreite vorwärts, hin zum Paradies". — Eine weitere Bedeutung ist „willig, bereit", vgl. lat. pronus; der Eigenname frašaoṣtra- besagt „willige Kamele besitzend", vgl. jt. **17.** 19 mit meiner Uebersetzung hiezu in Z. D. M. G. **26,** S. 565 und ind. prāñkō .. ukṣāṇaḥ R. V. **3.** 7. 7. — Als Beiwort zu þratav- besagt es „energisch", vgl. jt. **17.** 2. — Endlich, der Acc. mit der Wurzel kar- bedeutet, ganz wie im indischen der Acc. von prāñk- mit √kar-, „fördern, zum Ziel führen". Welches das Ziel der Welt sei, geht aus jt. **19.** 11 hervor.

mazdåskā ahurą̊ŋhō] Vgl. j. **31.** 4, wo in **1** b zu lesen: aŋhen mazdåskā ahurą̊ŋhō.

mjastrā] Ich halte das Wort für wurzelverwandt und der Bedeutung nach identisch mit mjazda- = ind. mijēd'a-; es steht also für mjazdrā, vgl. Verf., ar. Forschungen I, S. 16 ff. Das handschriftliche o zwischen m und j hat weder etymologischen noch metrischen Werth, so wenig wie ō in hāṇōja- = ind. savjā-.

jaþ .. m,aęþā] Vgl. R. Roth, Yaçna 31, S. 26.

Verzeichniss

der übersetzten oder besprochenen Gāþāstellen.

Halle a/S., Juni 1883.

L'Avestique Mađa et la tradition persane.

Von

C. de Harlez.

On croit généralement que la tradition persane donne à ce mot le sens de sagesse, parceque Neriosengh traduit de cette manière. Mais N. s'est certainement trompé. La Version pehlvie, au Yaçna X, porte comme correspondant de mađ'aoAhô et mađ'ô un mot qui doit se lire mâiân: ce qui est le pluriel de mâi liqueur fermentée. La vraie tradition est donc d'accord avec les Indianistes. — Le mot mađa qui se rencontre au Gâthâ, est distingué du précédent par les traducteurs persans; le terme qu'ils emploient (makish), bien qu'obscur, ne peut pas être „sagesse" mais magie, ou peut-être le persan makiah qui signifie aujourdhui suctus mais peut avoir eu un sens différent. La glose l'explique par méchanceté impure, avîšak saritarih. — Ici Neriosengh n'a rien qui vaille. (Cp. mon livre De l'Exégèse avestique p. 136).

Wo wächst der Soma?

Von

R. Roth.

Könnte der Wohnort einer Pflanze nachgewiesen werden, auf welche alle Züge passen, die uns von dem Kraute bekannt sind, aus welchem die beiden arischen Völker einst den Trank gewannen, welchen sie den Saft im ausgezeichneten Sinn: Soma nannten, so wüssten wir, wohin wir ihre Urgeschichte zu verlegen hätten. Denn der Soma war kein Malvasier, den man im Süden erziehen und im Norden trinken kann. Weder Kraut noch Saft ertrugen die Aufbewahrung. Sein Gebrauch als Genussmittel für Menschen wie im Dienst der Götter war also nur da möglich, wo er wuchs, oder in geringer Entfernung davon.

Man könnte sich wundern, dass nicht seit Jahrzehnten schon Versuche gemacht wurden diesem geographischen Fingerzeig für die Ursprünge jener Völker nachzugehen. Schon im Jahr 1842, als J. Stevenson seine Uebersetzung des Sâmaveda herausgab, der ja voll von Soma ist, und noch mehr 1848, als Benfeys Bearbeitung desselben Buchs ans Licht trat, die wir als einen ersten Sieg über die Schwierigkeiten des Veda begrüssten — schon damals hätte sich uns die Frage nach der Herkunft des Soma aufdrängen sollen, und die Erwägung, wie bedeutende Folgerungen an ihre Beantwortung sich knüpfen.

Einestheils sah man aber damals nicht klar genug, welche Bedeutung diesem seltsamen Saft wirklich zukommt. War er nur im Gottesdienst gebraucht und in kleinen Mengen getrunken, so konnte er sein was er wollte. Schmeckte er noch so abscheulich, so vermochte der Glaube und Aberglaube ihn dennoch in Nektar umzuwandeln, und hätte ihm jede Spur herzerfreuender Wirkung gefehlt, so war der religiösen Phantasie zuzutrauen, dass sie ihm die beseligendsten Einflüsse andichtete. Es war noch nicht deutlich geworden, dass die Sache ganz anders lag, dass der Soma für die Arier war, was für andere Völker der Wein war und ist, dass sein Besitz allgemein gesucht und geschätzt war.

Anderentheils hätte ein Versuch zu seiner Entdeckung kaum Aussicht auf Gelingen gehabt. Die Länder im Norden Indiens, in welchen man die Heimath der Arier sich dachte, waren fast unzugänglich wegen der Gefahren, die von ihren Bewohnern drohten. Nur vereinzelte Reisende wagten da und dort einen Streifzug.

Beide Umstände haben vor vierzig Jahren und noch lange nachher zusammengewirkt, um eine wirkliche Suche nach dem Soma weder als möglich, noch auch nur als wichtig genug erscheinen zu lassen.

Ich habe in der Abhandlung über den Soma, welche vor etwa drei Jahren in Band 35 dieser Zeitschrift S. 680 ff. veröffentlicht ist, alles was wir heute von Pflanze und Saft wissen, nicht nach Legenden und Fabeln, sondern aus praktischen Gesichtspunkten zusammengestellt und erläutert, und bei diesem Anlass auf die gänzlich veränderte politische Lage der Länder am Oxus und Jaxartes weisend die Hoffnung ausgesprochen, dass auch die Lösung der Somafrage im Gefolge der Durchforschung dieser Gebiete für Zwecke der Verwaltung gefunden werden könnte.

Als kurz darauf die Kunde von den Reisen des in russischem Auftrag stehenden Botanikers Dr. Albert Regel zu uns drang, habe ich mir erlaubt — im Juni 1882 — die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg auf den Gegenstand aufmerksam zu machen und anzuregen, ob es sich nicht empfehlen würde, Reisende, die im Auftrag oder mit Unterstützung der kaiserlichen Regierung die Länder am oberen Sir und Amu Darja oder deren Zuflüssen besuchen, dahin zu instruiren, dass sie auf das Vorkommen einer Pflanze von der Art des Soma achten und den Befund mittheilen.

Die hohe Akademie hat ihre Vermittlung nicht versagt und geeignete Anordnungen getroffen.

Die Hoffnung, dass die Somapflanze überhaupt noch lebe, habe ich in der angeführten Abhandlung S. 683 darauf gegründet, dass das Kraut einst auf den Höhen wuchs, somit auch an unzugänglichen Orten, und deshalb selbst beim rücksichtslosesten Sammeln nicht so zerstört werden konnte, dass es im Laufe der Jahrtausende, seitdem man nicht mehr Soma trinkt, sich nicht sollte wiederhergestellt haben. Wir wissen freilich von einer Pflanze, die im griechischen Alterthum eben so hoch geschätzt war, wie der Soma im arischen, die frühzeitig schon ganz ausgestorben zu sein scheint, vom Silphion. Dieses kostbare mit Silber aufgewogene Kraut wuchs aber, wenn auch im Hügelland, doch nicht auf Berghöhen, lebte nur in einem Landstrich in der Kyrenaika, wurde nicht blos von Wurzelgräbern verfolgt, sondern wich auch zurück, wie Theophrast bezeugt, vor der Nachbarschaft des Bauern und des Hirten. Während ferner bei dem Silphion die Wurzel der werthvollste Theil war, der Sammler also am liebsten die ganze Pflanze tödtete, war die Wurzel des Somakrauts nutzlos. Die Aernte des Ariers kostete der Pflanze, falls sie perennirte — was wahrscheinlich ist — nicht nothwendig das Leben. Ich bin also der Ansicht, dass der Botaniker, der dem Soma nach-

geht, keineswegs, wie das indische Bild sagt, die goldene Gazelle zu erjagen sucht. Der Soma lebt wohl noch, aber es gilt ihn zu finden. Inzwischen bin ich mit Herrn Dr. Regel, der im vorigen Jahr in Baldschuan, etwa 200 engl. Meilen südlich von Taschkent stationirt war, bereits die Gebirgslandschaften von Hissar, Darwaz, Roschan und Schugnan besucht hatte, selbst in Briefwechsel getreten und kann aus seinen Briefen zwar nicht von Entdeckung des Soma erzählen, aber doch andere wissenswerthe Mittheilungen machen, die auf Anschauung der Oertlichkeit beruhen.

Dr. Regel sagt in einem Brief vom 17. Januar d. J.: „Wenn ich das was ich Ihnen über die Somafrage geschrieben hatte, und was ich vorher Herrn von Maximowicz in einer ausführlichen Zuschrift mittheilte, mit Ihren neuesten Angaben zusammenhalte, so komme ich immer mehr zur Ueberzeugung, dass die Somapflanze auf dem bisher von mir durchsuchten Gebiet, nämlich dem ganzen Gebiet zwischen Syr und Amu, das in seinen hauptsächlichsten Erscheinungen nunmehr bekannt ist, nicht aufzufinden sei. Am nächsten käme noch der Rhabarber zu der Beschreibung zu stehen, um so mehr, da die Tadschikstämme mit demselben den Begriff des Zuckers (schugurī) verbinden. Aber natürlich liefert die Pflanze für sich kein berauschendes Getränk und von Mischungen weiss man nichts".

„Eigentliche Asklepiadeen giebt es hier nicht, wohl ebensowenig dem Sarcostemma ähnliche Pflanzen. Ueber den ganzen Vorrath von Euphorbien Ferulaceen (auch Sumbul) gelbblumigen Compositen, über Hanf und andere sowieso nicht zur Beschreibung passende habe ich mich schon Herrn von Maximowicz gegenüber verneinend ausgesprochen, und die Anfrage wegen der Zwiebelgewächse, die wegen ihrer Bereitungsart etwa in Frage kämen, war ebenfalls zu verneinen" [1]).

„Das Gebiet, welches nun zunächst in Frage kommt, ist der Hindukusch. Seine westlichen Ausläufer sind in botanischer Beziehung wenig bekannt, und gänzlich unbekannt ist der Nordabhang seines mittleren Gebiets und ein Theil des Südabhangs".

„Es hat sich erwiesen, dass das Alaisystem und der Westrand der Pamir bis gegen Darwaz, Schugnan und Wachan hin eine ziem-

---

1) Dr. R. spricht namentlich von einer hübschen Fritillaria (Kaiserkrone), deren Knollen in einer Weise verwandt werden, die an den Soma erinnern könnte. Sie heisst *kalaun* oder *laingu*, kommt auch im Kokanischen unter dem Namen *algai* vor. Die ersten Benennungen klingen an das *kalañja* unserer Wörterbücher an. Desgleichen ist eine weitere schöne Pflanze mit ansehnlichen Zwiebeln und gelblichen Blüthen, *amakkara* genannt, die Lycoris Sewerzowi, wenigstens als Heilmittel hochgepriesen. In seinem jüngsten Schreiben erwähnt Dr. R., dass nach Ansicht eines gründlichen Kenners von Südturkestan, des Herrn Wilkens, eines Zoologen, der Soma das Peganum harmala sei, äussert aber sofort seine Bedenken dagegen. Diese auch ausserhalb Turkestans vorkommende, zu den Rutaceen gehörige Pflanze entbehrt durchaus der Süssigkeit und der Saftfülle, welche der Somapflanze eigen gewesen sein muss.

lich gleichförmige und mehr oder weniger arme Flora besitzen. Dagegen bin ich am Südrande von Ostbuchara und an der Westgrenze von Badachschan auf Floren gestossen, die sich durch eine Menge neuer und üppiger Formen auszeichnen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich diese Florengebiete dem des Hindukusch anreihen. In diesem Fall hätte der Hindukusch nur weniges mit dem Hauptgebiet zwischen den beiden Strömen gemein, böte also in der That ein Feld zur Aufsuchung der Somapflanze".

„Hier kommt aber die ethnographische Frage über die Hindukusch-Bevölkerung in Betracht. Der interessanteste und zugleich dem Vernehmen nach in der üppigsten Urwaldnatur angesiedelte Theil derselben ist der heidnische Stamm der Kafir Siahpusch, über den uns auch die neuesten eingeborenen indischen Missionare nur ungenügende Nachrichten gebracht haben, denen sogar ich im Stande wäre einiges beizufügen".

„Soviel bis jetzt über deren Sprache bekannt ist, steht dieselbe den aborigenen Tadschiksprachen von Tschatral und Minschan nahe. Es gibt aber auch die andere Ansicht, dass die Kafir indischen Stämmen am nächsten stehen". Im letzteren Fall, glaubt Dr. Regel, würde die Auffindung einer Somapflanze in ihrem Gebiet eine weniger weitgreifende Bedeutung haben.

Ich bin jedoch der Ansicht, dass sich die Wichtigkeit des Fundes dadurch um nichts verminderte. Es ist ganz gleichgiltig, ob heute iranische oder indische Stämme ein Land bewohnen, in welchem vor vier Jahrtausenden Arier gesessen haben. Ja es ist überhaupt nicht nothwendig, dass eine Somalandschaft noch heute von Abkömmlingen der Arier bewohnt wäre. Vielleicht trinken heute Usbeken ihren Kumys in den Thälern, wo man einst in Soma sich gütlich that.

Einer wissenschaftlichen Untersuchung des Hindukusch vom Norden her stellen sich bei der Antagonie Englands und Russlands grosse Schwierigkeiten entgegen. Dr. Regels Ansicht ist aber, dass bei den Fragen über Wanderungen der Arier weit ausgedehntere Gebiete als das Land um und zwischen den Strömen in Betracht kommen, und zwar nicht blos der ganze Strich längs der tibetischen Südgrenze, sondern sogar hinterindische Gebiete. Hierzu veranlassen ihn unter anderem eigenthümliche Völkerreste, die sich am Amudarja vorfinden und als Zigeuner bezeichnet werden. Der Name, den dieses Volk für Wasser gebraucht: mainam oder mainau, erinnert ihn an Hinterindien. Er schildert diese Leute als höchst argwöhnisch und abgeneigt sich auf Mittheilungen einzulassen. Sie gelten für Heiden.

Ausserdem wären nach Dr. Regel für die Wanderungen der Indogermanen überhaupt das ganze Thianschangebiet und wohl ein Theil der Altailänder nicht ausser Acht zu lassen.

Einen eigenthümlichen Trank hat derselbe im Wachinthal kürzlich aufgefunden, einer Landschaft an der Hauptquelle des Wachsch Flusses (der dem Oxus seinen Namen gab) südlich von Karategin

und westlich vom See Karakul wurde ihm eine Gehölzart gewiesen, deren Bast abgeschält und einen Tag in das Wasser gelegt wird, bis dieses sich gelb färbt. Darauf wird die Flüssigkeit mit Milch versetzt. Der Trank soll Verdauung und Ausleerung befördern und es wird demselben eine gewisse Wichtigkeit beigelegt. Die Pflanze heisst chobak (was ja nur Stock, Stecken bedeutet) und schien Dr. Regel eine strauchförmige Fraxinus zu sein.

Die Bewohner des genannten Thales bieten eine rein indogermanische Erscheinung dar, sind häufig blond, breitwüchsig, klein, sprechen reinen ostpersischen Dialekt. Sie betrachten sich als aborigines und werden von den Hissarern für ihre Stammeltern gehalten.

Dr. Regel war eben daran, wie er sagt, nochmals einen Vorstoss zu wagen, wenn auch unter sehr schwierigen Umständen. Die Richtung desselben könne er vorderhand nicht angeben; während gleichzeitig die Allgemeine Zeitung Nr. 19 und 58 als das Ziel seiner Forschungsreise die wüsten Pamirlandschaften bezeichnet. Möge ihm die Regierung kräftig unter die Arme greifen! Er ist orientirt wie wenige, mit Sitten und Sprachen bekannt und im Reisen geübt.

Es scheint mir, dass die geographische Lösung der Somafrage gerade jetzt erwünscht käme, wo die indogermanischen Ursprünge mit neuem Eifer besprochen werden und die Gegenströmung gegen die bisherigen Ansichten, die Behauptung eines europäischen Ursprungs in annehmbarerer Form und mit besseren Gründen auftritt, als zu Anfang. Wollte man zuerst uns glauben machen, dass unsere Urväter in russischen Sümpfen und Steppen gewachsen seien, wird jetzt ihre Wiege immer mehr in die Mitte Europas geschoben. Deutschland selbst, mit einem Theile von Frankreich, ist die officina gentium gewesen, wie uns vor kurzem Franz von Löher in einem geistreichen Vortrag über Alter, Herkunft und Verwandtschaft der Germanen mit einer Fülle von Kenntnissen, Anschauungen aus dem Leben der Völker und sprachlichen wie geschichtlichen Combinationen wahrscheinlich zu machen suchte. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen Classe der k. B. Akademie d. WW. München 1883, S. 593—633. An die Stelle der Indogermanen treten jetzt Germanoinder. Die Inder sind das Ende. Die am weitesten gewanderten, die Arier, sind darum auch, wie von Löher sie ansieht, die am meisten entarteten.

Wer den Veda kennt, wird vor allem anderen dieser Ansicht widersprechen, falls sie wirklich von den Ariern, wie man aus dem Zusammenhang schliesst, nicht etwa von den heutigen Indern gelten soll. Die Arier des Veda sind ächte Brüder der Germanen des Tacitus. Sie hätten, wären sie von Germanien bis ins Fünfstromland gewandert, nichts von ihren germanoindischen Eigenschaften eingebüsst. Auch hat sie die Natur ihrer südlicheren Wohnsitze nur langsam verderbt, denn noch zu Alexanders Zeit sind die indischen Stämme, mit welchen er es zu thun hatte, ein grosser Menschen-

schlag und die tapfersten Männer Asiens gewesen, die selbst jenem kriegsgewohnten Heere und dessen Führern Achtung einflössten. Das sagt uns Arrian in seiner Anabasis V, 4.

In dieser Ebbe und Fluth der Ansichten wäre wenigstens ein fester Punkt gefunden, wenn es glückte eine Landschaft nachzuweisen, welche darauf Anspruch hätte Mutterland der beiden Arier zu sein. Und diesen Anspruch hätte die Somalandschaft. Mir scheint der Zusammmenhang des Volkes mit diesem Erzeugniss seines Bodens so unzweifelhaft, dass ich sogar denen, welche noch immer für Medien und den Südrand des kaspischen Meeres als die Geburtsstätte des Ormazdglaubens — wie mir scheint mit schwachen Gründen — streiten, gewonnenes Spiel gäbe, falls sie dort, und nur dort, den Soma aufwiesen.

Mehr wäre freilich mit jenem festen Punkt für die Wanderungsfrage nicht gewonnen als zunächst eine Station des Weges. Ist aber nicht auch dieser Gewinn schon höchst erheblich? Und vielleicht liesse sich an der Fussstapfe erkennen, wohin sie weist oder woher der Wanderer kam, von Osten oder von Westen.

Dem Hindukusch aber, der — nach der Theilung der dortigen Welt — in den britischen Beutetheil fällt, wünschen wir ebenfalls Forscher wie Dr. Regel auf der russischen Seite. Um den Soma zu finden braucht man übrigens nicht Botaniker zu sein. Die Pflanze müsste an ihrer Saftfülle von jedem Auge erkannt werden.

Amuletum.

Von

J. Gildemeister.

Eine Anfrage über die Zulässigkeit der jetzt landläufigen Ableitung des Wortes *amuletum* aus dem Arabischen veranlasste Folgendes niederzuschreiben, das einen eingewurzelten Irrthum auszurotten vielleicht auch in weiterem Kreise beitragen kann.

Der erste, welcher eine solche aufstellte, war der Hofdolmetsch v. Hammer, der bekanntlich mannichfache Einfälle in den verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes hatte. Im Jahr 1814 (Fundgruben des Or. IV, 156) behauptete er, *amuletum* stamme von dem arabischen *hamalet*, ohne dass ihn kümmerte, dass dies Wort *Obliegenheit* bedeutet. Er musste wenigstens *himâlet* sagen, wodurch freilich der Gleichklang einen Stoss erlitten hätte, oder vielmehr statt jener türkischen Aussprache das reine *himâla* anwenden, welche Absolutform bei allen directen Uebergängen in das Romanische zu Grunde liegt (vgl. Engelmann-Dozy). Diese Etymologie wurde jedoch überall, in Wörterbüchern (selbst noch in Georges lateinischem von 1879), in Encyclopaedien (Grotefend bei Ersch 1819 scheint sie populär gemacht zu haben) und sonst bis auf die Conversationslexicn herab, sorglos nachgeschrieben.

Später und ohne Beziehung auf diesen Versuch schlug ein Arabist von ganz anderem Schlage einen etwas anderen Weg ein. Dozy Oosterlingen 1867 p. 13. Gloss. des mots Esp. 1869 p. 341 s. v. *tahali* dachte an die Form *ḥamâil*. Diese bezeichnet in der alten Sprache ausschliesslich das Schwertgehänge und ist eigentlich eine stets als Singular (z. B. Ham. 469, V. 3. 741 V. 6 und Schol. Ṭahmân ed. Wright 87, 4 v. u.) gebrauchte Plural- oder Collectivform. Die aus Palmfasern verfertigten der Nomaden, wie ein solches auch Omar zugeschrieben wird (Ibn Ṭiḳṭaka 33, 17), bestanden nothwendig aus mehreren Strängen. Grammatiker suchten dazu eine Singularform und fanden sie in *ḥimâla* und *ḥamîla*, die allerdings in Gebrauch ist (Tibr. zu Ham. 39, V. 3). Schon NGSchroeder De vest. mul. 1735 p. 170 übersetzt *ḥamâil* durch *amuletum*, ohne dass ersichtlich ist, ob mit etymologischen Nebengedanken, jedenfalls an dieser Stelle mit Unrecht, da sie besagt, dass des Mannes

Vorzug nicht in äusserem Schmuck besteht, und die Schwertgehänge allmählich zu Schmuck- und Prachtstücken geworden waren. Der gleiche Gedanke kommt auch sonst mehrfach vor, wie ähnlich Abul'alâ Siḳṭ azzand p. 111 sagt, das die Güte des Schwertes nicht auf seinem *ḥamâil* und seiner Scheide beruhe. Auch Tommaseo Diz. Ital. hat schon vor Dozy 1865 die Etymologie *hhamajel, hhamail*, ohne eine Quelle anzugeben.

Die fernere Begriffsentwicklung zeigt sich zunächst in einer von Dozy beigebrachten Stelle eines offenbar späten spanischen Schriftstellers (bei Makkari II 527, 15), wo der angeführte Singular *ḥimâla* von der Schnur gebraucht ist, an der das als Amulet dienende Koranetui vom Hals herabhängt. Von hier aus ergiebt sich dann leicht, dass *ḥamâil* im neueren vulgären Sprachgebrauch für das ganze Amulet erscheint bei Lexicographen und Reisenden, welche Dozy citirt, während er bei keinem mittelalterlichen Schriftsteller das Wort gefunden habe. Der Uebergang ist wie bei *περίαμμα, ligatura*. Nach Berggren heisst heute in Syrien ein Amulet auch *'ilâḳa*, das im älteren Arabisch das Schwertgehänge ist. *Taḥriṭ*, Umwindung, findet sich in diesem Sinne antik bei Lane, modern in Hartmann's Sprachführer.

Die erforderliche Bedeutung ist hiermit allerdings gewonnen, aber weiter fragt sich, nach welchem Gesetz oder nach welcher Analogie soll der Uebergang von *â* oder *âi* in *u* erklärt werden? Offenbar um diese Schwierigkeit zu umgehen hat man eine dritte Form herbeigezogen. Weigand z. B., ohne die Quelle seiner Weisheit zu verrathen, giebt in seinem Deutschen Wörterbuch: „*ḥamâla*, etwas, das getragen wird". Aber *ḥamâla* ist das *Lastkamel* und (vgl. Tibrizi 148, 11. 299, inf.; schol. Ḥariri[1] 120, 4; Lane), in schlechterer Aussprache für *ḥumâla Kamellast, Last, Ladung überhaupt*, und ein Amulet kann doch nicht passend als ein Lastkamel oder eine Ladung bezeichnet werden. Ferner ist die Endung -etum zu erklären, im Hinblick auf welche Hammer sein *hamalet* wählte; es müsste an eine nur unter gewissen Bedingungen so lautende Feminineendung unter Verlängerung ihres Vocals eine lateinische Neutralform gehängt sein.

Noch grösser sind die geschichtlichen Unmöglichkeiten. In welche Zeit kann die Aufnahme des Fremdworts gefallen sein? Die Urheber der arabischen Etymologien (von Hammer lässt sich dies a priori annehmen; von Dozy geht es mit Sicherheit hervor aus Oosterlingen p. VII unter 1 und p. 14, wo er darin die „romanische Endung *eto*" sucht) können nicht gewusst oder beachtet haben, dass es ein altes lateinisches, schon von Varro (bei Charisius 105, 9 Keil) zur Untersuchung gezogenes und von Plinius öfter gebrauchtes ist. Zu Varro's Zeit fehlte doch jeder Anlass für eine bei den Römern alltägliche Sache ein speciell arabisches Wort, das nicht einmal in den andern semitischen Dialecten vorhanden ist, zu erborgen. Wo wären Beziehungen zu Arabien oder einem Theil

Arabiens, die das hätten vermitteln können? Nicht einmal den Zug des Aelius Gallus hatte Varro erlebt. In der erforderlichen Bedeutung erscheint das arabische Wort erst lange Jahrhunderte später, und unter den zahlreichen Benennungen für Amulete, die in altarabischer Zeit vorkommen (unvollständige Sammlungen bei Freytag Einleitung p. 212 und bei Richardson Abh. über die Sprachen u. s. w. der Morgenl. 1779. p. 222; vgl. Freytags Index) findet es sich nicht, ja es sind unter diesen solche, die umgekehrt von den Griechen entlehnt sind; *tamîma* wenigstens sieht wie eine Uebersetzung von *τέλεσμα* aus.

Auch im Mittelalter kann der Ausdruck nicht übergegangen sein, schon weil er hier weder im Arabischen, noch im Lateinischen oder Romanischen nachzuweisen ist. Das altlateinische Wort schwindet bald ganz aus dem Gebrauch. Nach Plinius scheint es nur noch bei Grammatikern und Glossographen (Charisius, Philoxenus) aufgeführt zu werden. Von ihm an, so auffallend dies uns, denen es so geläufig ist, auch sein mag, fehlt es. Augustinus und Hieronymus, obschon sie von der Sache mehrfach sprechen, gebrauchen es nicht; alle Versuche es in spätlateinischen oder mittelalterlichen Texten, in Indicibus, Lexicis oder Citaten aufzufinden, scheiterten; auch Du Cange hat es nicht. Erst die Humanisten werden es wieder erweckt haben; es wird aus Versen des Mantuanus (1470 ff), des Philelphus (?) citirt; Budaeus (vgl. Fabric. Bibl. Gr.[2] IV, 305) und Erasmus gebrauchen es. In den neueren Sprachen ist sein erstes Vorkommen nicht festgestellt. Für das Französische kennt Littré kein älteres Beispiel, als bei d'Aubigné im letzten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts; die Académie nahm es erst 1765 auf. Die Crusca in den mir zugänglichen Ausgaben hat es nicht. In das Deutsche ist es vielleicht erst aus dem Französischen gekommen; dass es bloss neuhochdeutsch ist, ist sicher, aber wie hoch es hinaufgeht, ist unbekannt. Der inconsequente Purismus des Grimm'schen Wörterbuches verhinderte die Aufnahme; die übrigen Lexica geben keine Nachweisungen. Ich kann zufällig anführen Thurneisser Onomasticon 1583. S. 172. Aber natürlich lässt sich der bloss negative Beweis nur unter Vorbehalt führen.

Vorstehendes soll den Boden ebnen für eine allein mögliche Etymologie des altlateinischen amoletum aus dem Lateinischen. Versuche dazu sind mehrfach gemacht, aber kein irgendwie befriedigender; die richtige Ableitung bleibt noch zu finden.

Zwei goldene Kameele als Votivgeschenke bei Arabern.

Von

Th. Nöldeke.

In einer Inschrift der „Sabäischen Denkmäler" von J. H. Mordtmann und D. H. Müller (S. 10) heisst es: „Sa'd-Aum und seine Söhne . . . . . haben dem [Gotte] Dhû Samâi dargebracht צלמן ואבלנהן אלי דהבן". Dies fassen die Herausgeber als „das Bild und die beiden goldnen Kameele". Ich habe mich gegen „die beiden Kameele" ein wenig gesträubt. إبل ist ja ein Collectiv „Kameele"; ebenso bedeuten ܐܒ̈ܠܐ Jes. 60, 6 (ܐܰܒ݂̈ܠܶܐ nach westsyrischer, ܐܶܒ݂̈ܠܶܐ nach ostsyrischer Tradition[1]) und ܪ̈ܡܟܐ, das die hexaplarische Uebersetzung Jes. 60, 6 für jene Form der Pesh. hat und das sich mehrfach bei Johannes von Ephesus findet (z. B. 352), „(Kameel-) Heerde"[2]. Vgl. dazu die طَيْرٌ أَبَابِيلَ die „Vögel in Schaaren" Sûra 105, 3. Die Bedeutung einer „Menge" scheint somit für אבל ursprünglicher zu sein als die Beschränkung auf die Kameele.

Aber die Herausgeber haben doch sicher Recht mit ihrer Erklärung „Die Spuren der Bildwerke", schreiben sie, „welche nach Z. 4 f. auf dieser Basis standen, sind noch deutlich an den auf der Oberfläche des Steines befindlichen Zapfenlöcher zu erkennen: dieselbe stellt sich so dar

Die Statue stand also zwischen den beiden Kameelen".

1) S. Barh. zu Jes. 60, 6; Gramm. I. 238, 1 sq.; Hoffmann, Op. Nest. 53, 14. ܐܶܒ݂̈ܠܶܐ in Hoffmann's BA. 71 ist nur ungenaue Schreibweise mit [illegible] für [illegible], wie so oft bei Nestorianern.

2) ܪܳܡܳܟ݂ܳܐ, das ja den Schweinehirten bedeuten soll, kenne ich bloss aus lexicalischen Werken, s. BA 3258; Hoffmann, Op. Nest. 14, 2; 53, 14; Barh. gr. II, 92 v. 1082 Schol.; vgl. Payne-Smith. Die Glossen geben auch ܪ̈ܡܟܐ die Bedeutung „Schweineheerde". — ܪܡܟܐ „(Kameel-) Heerde" ist schwerlich ein richtiges Wort; Barh. Chron. 90, 4 lies ܪ̈ܡܟܐ, wie in der Quelle (Joh. Eph.).

„Die beiden goldnen Kameelheerden" (was إِبِلَانِ nach Ǵauhari bedeuten würde) geht natürlich nicht an. Man muss nun also entweder annehmen, dass אבלֹ hier eine Ableitung von إِبِل ist, welche ein einzelnes Thier der Art bezeichnete (etwa *abûl* oder *abâl*), oder aber, dass إِبِل selbst bei den Sabäern ein Einzelwort geworden war. Letztere Annahme scheint mir allerdings besonders misslich, denn wenn das Kameel auch für das Culturgebiet von Jemen lange nicht die Bedeutung gehabt haben wird, wie für die Beduinenländer, so wäre doch eine solche Ungenauigkeit in der Beziehung eben bei diesem Thiere innerhalb Arabiens höchst befremdlich.

Wie dem aber auch sei, eine neue schlagende Bestätigung der Deutung giebt mir Mordtmann brieflich in den Worten:

„Zunächst — revenons à nos chameaux. Ich sehe nachträglich, „dass eine Inschrift bekannt ist, die überraschende Aehnlichkeit mit „OM. 1 hat, die von Gildemeister wiederentdeckte nabatäische In„schrift von Puteoli ZDMG. XXIII S. 150 (cfr. E. Renan im Jour. „as. 1873. I. 320 [II. 383]), deren Anfang lautet:

דה תרי גמליא די
נדבו זידו ועבדאלגא
בני תימו לדושרא

„Das ist doch nichts anderes als: „diese 2 Kameele[1]), welche „weihten Zeid und Abdelga, Söhne des Teim, dem Dusares". Die „lithographierte Tafel bei Gildemeister giebt den Stein in seiner „natürlichen Grösse, die so ziemlich dieselbe ist wie die von OM. 1. „Ich bin fest überzeugt, der Stein von Puteoli trug ebenso 2 Kameele „von Gold oder sonst einem edlen Metalle in Miniaturform. Das „Kameel ist characteristisch für Nabatäer, vgl. die bekannte Münze „mit Legende R e x A r e t a s und dem Kamelökomen bei de Luynes „in der Rev. Num. 1858, tal. XV, 16; Mommsen R. M. S. 626.

„Soviel ich sehe, ist weder Gildemeister noch E. Renan [noch „Halévy, noch sonst Einer] auf diese Erklärung gekommen, die doch „so nahe liegt und nur an einem Uebel leidet, dass man bei ihr „vor lauter Bäumen den Wald nicht leicht sieht!"

Diese Deutung Mordtmann's kann auf allgemeine Zustimmung rechnen. Ob der nabatäische דו שרא ذو الشرى *Δου σάρης*, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Sonnengott (s. J. H. Mordtmann in ZDMG. XIX, 102 f.), mit dem sabäischen דסמוי mehr oder weniger identisch ist, hat für die Gleichheit der gewidmeten Gegenstände kaum eine besondere Bedeutung.

1) Oder vielmehr: „dies sind die beiden Kameele".

Bemerkung zu dem Aufsatz von Hrn. Dr. J. Baarmann: Abhandlung über das Licht von Ibn al Haitam.

Von

Eilhard Wiedemann.

Im Band 36 p. 196 dieser Zeitschrift findet sich eine Publikation eines Werkes von Ibn al Haitam في الضوء von Herrn Baarmann, mit dessen Bearbeitung ich mich schon seit längerer Zeit beschäftigt habe und aus dem ich auch einige besonders interessante Stellen dem Inhalte nach und in Uebersetzung publicirt habe [1]), was wohl Herrn Baarmann entgangen zu sein scheint. Zu der obigen Abhandlung erlaube ich mir zunächst einige sachliche Bemerkungen.

Auf pg. 222 wird der Name von Abû Sa'd al Alâ ibn Suhail als des Verfassers einer Abhandlung genannt, in welcher die Frage nach den Grenzen der Durchsichtigkeit behandelt ist.

Diese Schrift ist uns noch erhalten und zwar in St. Petersburg in der Handschriftensammlung des Orientalischen Institutes. Baron von Rosen theilt in seinem Catalog der betreffenden Handschriften pg. 126 folgendes mit:

Cod. 192 Nr. 132 f. 148 u. 149 البرهان على ان الفلك ليس هو في غاية الصفا استخرجه ابو سعد العلا بن سهل عند تصفحه كتاب بطلميوس في المناظر واراد ان يضمنه جملة (?) التصفح للمقالة الخامسة من هذا الكتاب

Demnach hat Abû Sa'd Al 'Alâ ben Sahl bei der Durchsicht des Buches des Ptolemaeus über die Optik einen Beweis gegeben, dass der Aether nicht den äussersten Grad der Durchsichtigkeit besitzt und er hat dies in seiner Erörterung zu dem betreffenden Werk genau behandeln wollen.

---

1) Bulletino von Boncompagni, April 1881.

Die Schrift fängt an: Er sagt. Es sei die Kugel der Elemente ا ل und ihr Mittelpunkt der Punkt ح und die Oberfläche des Himmels ب ر.

Wir wissen nun, dass das fünfte Buch der Optik des Ptolemäus die Lehre von der Lichtbrechung behandelt, also gerade Gegenstände, die mit den von Abû Sa'd erörterten sich nahe berühren.

Interessant ist die obige Stelle noch desshalb, weil sie uns einen neuen Beweis dafür liefert, dass die Araber die Optik des Ptolemäus studirt und citirt haben, worauf ich nach der Schrift في الضو schon früher hingewiesen habe.

Ein kurzer Auszug der Schrift في الضو ist in dem Leydner Codex 201 Gol.[1]) enthalten und lautet dort تحرير مقالة الضو Darlegung der Abhandlung über das Licht. Der Traktat reicht von fol. 316 v bis 318 r und ist nicht in dem Catalog mit aufgeführt. Er giebt in Kürze dasselbe wieder, was die Schrift في الضو selbst mit ziemlicher Weitschweifigkeit enthält.

Noch möchte ich mir einige sprachliche Bemerkungen erlauben. Bei der Uebersetzung von Texten, in denen technische Ausdrücke vorkommen, sollte man bei der Wiedergabe der letzteren doch so vorsichtig wie möglich sein; ist dies nicht der Fall, so ist die Verwerthung der betreffenden Arbeit für den Fachmann und den Philologen in hohem Grade erschwert. Ersterer wird bei historischen Studien in die Irre geführt und letzterem fehlt meist die Möglichkeit, die Richtigkeit der Uebersetzung zu controlliren. Die dann einmal falsch gegebenen Bedeutungen werden fort und fort wieder benutzt.

Bei den Angaben werde ich stets den arabischen Text citiren.

p. 199 Z. 1 von oben wird عند اجتماع mit „im Augenblick der Sammlung" übersetzt, es muss wohl heissen „an dem Ort wo die Strahlen zusammenkommen".

p. 199 Z. 6 v. o. muss الاضوا „Lichterscheinungen" übersetzt werden durch Lichtarten, wie der Plural املاح Salzarten bedeutet. Lichterscheinungen giebt an der betreffenden Stelle einen ganz falschen Sinn.

Das oft vorkommende شعاع البصر ist statt mit Augenstrahl besser mit Lichtstrahl oder Gesichtstrahl wiederzugeben, فلك besser durch Aether als durch Himmel. الضو الثني pg. 217 u. flg. würde wohl durch secundäres Licht übersetzt werden können. Es

1) Catal. cod. orient. Lugd. Batav. 3 p. 62. Uebersetzt von E. Wiedemann. Wied. Ann. 20 p. 337, 1883.

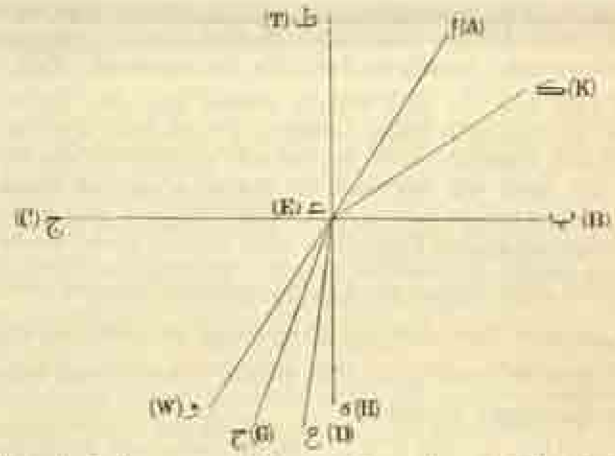
ist wohl darunter das, was wir mit diffus reflectirtem Licht bezeichnen, zu verstehen.

Dieses wird in der That, freilich aus andern Gründen als Ibn al Haiṭam annimmt, besonders bei undurchsichtigen und trüben Körpern bemerkbar. (Zu letzteren gehört z. B. bei schmutzigen Flüssen das fliessende Wasser, welches in dem تحرير مقالة الضو zu den trüben Flüssigkeiten gezählt wird, während das Meerwasser als durchsichtiges betrachtet wird). Bei durchsichtigen Körpern überwiegt nämlich das von den hinter ihnen liegenden Gegenständen kommende diffuse Licht so sehr über das bei durchsichtigen Körpern von den kleinen Unebenheiten der Oberfläche und Unreinigkeiten innerhalb derselben diffus reflectirte, dass letzteres nur schwierig wahrgenommen wird.

زاوية الانعطاف übersetzt Herr Baarmann einmal mit Brechungswinkel pg. 226 und mit Ablenkungswinkel pg. 227 a. a. O.; es muss stets Ablenkungswinkel heissen. Ablenkung ist ja auch der ursprüngliche Sinn von الانعطاف.

Ich habe schon früher [1]) einmal für diese und die damit zusammenhängenden Ausdrücke die richtigen Bedeutungen mitgetheilt.

Geht ein Strahl aus Luft in Glas, das von einer ebenen Oberfläche begrenzt ist und errichten wir da wo er die Grenzfläche



schneidet ein Loth, so entstehen zwischen dem einfallenden Strahl AE, dem Gebrochenen ED und dem Einfallsloth ETH folgende Winkel:

---

1) Wiedem. Ann. 7 p. 679, 1879. Bulletino von Boncompagni XII 1879, Decemberheft.

AET = Einfallswinkel = الزاوية العطفية = angulus incidentiae.

DEH = Brechungswinkel = الزاوية الباقية = angulus refractus.

WEH = Ablenkungswinkel = الزاوية الانعطافية = angulus refractionis.

Die Verwechselung zwischen Ablenkungs- und Brechungswinkel hat schon mehrfach falsche Auffassungen hervorgerufen. Der erstere Winkel, gebildet von dem verlängertem einfallenden Strahl und dem gebrochenen, wurde im Alterthum und Mittelalter für die Ablenkung und damit für die optische Verschiedenheit zweier Körper als der massgebende betrachtet, weil er die Richtungsänderung der Strahlen beim Uebergang von einem Medium in ein anderes bestimmt. Wir Modernen legen bekanntlich den Brechungswinkel unseren Untersuchungen zu Grunde und gelangen dadurch zu dem einfachen Brechungsgesetz, das den Alten verschlossen bleiben musste.

Steht الانعطاف allein, so mag man es, um sich unserer gewöhnlichen Bezeichnungsweise anzupassen, mit Brechung wiedergeben.

الضوء النافذ, das sich vielfach findet, sollte stets durch „das fortschreitende Licht“ und nicht durch „das eindringende Licht“ übersetzt werden. Denn es hängt z. B. nicht das Eindringen wohl aber das Fortschreiten mit der Durchsichtigkeit im Sinne Ibn Al Haiṯams zusammen.

Sollte auf pg. 217 die Lesung جدران richtig sein, der Londoner Codex hat حذران, so lässt sich die betreffende Stelle, nach der die Luft zwischen zwei Wänden dünner sein soll, als die umgebende in folgender Weise erklären. Betrachten wir zwischen zwei Wänden hindurch einen Gegenstand, so erscheint uns derselbe heller, als wenn wir ihn ohne die Wände sehen; im ersten Fall ist alles seitliche Licht abgeblendet. Auf demselben Princip beruhen die Opernguckerartigen Pappkästen ohne Linsen, durch welche man in Bildergallerien die Gemälde besieht. Die Dünnheit der Luft hat natürlich mit der obigen Erscheinung nichts zu thun.

بلور muss fast stets mit Bergkrystall übersetzt werden, besonders wenn es neben زجاج Glas steht. Unter Krystall kann man gar verschiedenerlei verstehen.

ضوء الصباح pg. 218 Z. 6 v. o. dürfte besser statt durch Morgenlicht durch Morgendämmerung wiederzugeben sein.

Leipzig, Juli 1883.

Altorientalische Metallurgie.

Von

E. Reyer.

Bei den Egyptern reicht die Bronzemetallurgie in frühe Zeit, doch hat man meines Wissens bisher keine Bronzegeräthe aufgefunden, welche über die 6. Dynastie zurückdatirten. Trotzdem wird behauptet, die Egypter hätten die Hartmetalle schon in der ältesten Zeit gekannt. Die Steinbauten und der bekannte Fund einer eisernen Klammer in der von Vyse eröffneten Pyramide sollen als Beweise dienen. Ich bestreite die Stichhaltigkeit beider Argumente: Die Steinarbeiten können, wie ich anderwärts nachweise, sehr wohl mittels Steinwerkzeugen vollzogen werden. Die Eisenklammer aber ist aus zwei Ursachen nicht beweiskräftig. Erstens gesteht Vyse, nur das Loch im Steine gesehen zu haben, in welchem die Klammer nach Aussage der arabischen Steinmetzen gesteckt haben sollte. Zweitens wäre selbst ein echter Eisenfund bedeutungslos. Das Eisen mochte immerhin in früher Zeit bekannt gewesen sein; so lange die Völker es nicht verstanden, das Metall zu reinigen und (mittels der Kohlung) in Stahl zu verwandeln, war das Material als Nutz- und Hartmetall nicht zu verwerthen, es konnte weder die Steinwerkzeuge, noch die guten Bronzewaffen verdrängen.

Diese Einwendungen sind also nicht beweiskräftig. Aus zwei anderen Argumenten scheint aber in der That zu folgen, dass die Egypter schon vor Beginn der Monumental-Kultur ein Hartmetall und zwar die Bronze allgemein verwertheten. Erstens werden in den Göttersagen Steinwaffen nicht erwähnt [1]), zweitens erscheint für die Begriffe Bronze und Lanze schon in den ältesten Zeiten dasselbe Wort (Chomt) verwendet.

Im alten Reiche trifft man durchweg (roth gemalte) Bronzewaffen im Gebrauch. Unter den grossen Eroberern des neuen Reiches wird auch Eisen als kostbare Beute importirt, der Handel vermittelt

1) Während in den indogermanischen Göttersagen die Steinwaffen Akman und Mjölnir genannt werden.

die Verbreitung fremdländischer Producte, Kriegsgefangene übertragen ausländische Kenntnisse und Kunstfertigkeiten nach Egypten. Trotzdem bleiben die Egypter nach wie vor der Bronzekultur zugethan und auch in dieser Beziehung erscheinen sie vom Auslande abhängig, denn nur das Kupfer gewannen sie im Inlande, das Zinn fehlte. Sie mussten entweder dieses Metall oder die fertige Bronze aus dem Auslande beziehen. Dass das letztere vorkam, erhellt aus den Inschriften. Das ausländische „Chomt" wird als helles und hartes Metall in Gegensatz gebracht zu dem inländischen dunklen und weichen „Chomt". Das erstere Metall war offenbar echte Waffenbronze, während das egyptische Product entweder unreines Kupfer oder unreine Bronze gewesen sein muss.

Noch auffälliger ist die Superiorität des Auslandes in Bezug auf Eisenindustrie. Noch unter den grossen Eroberern des neuen Reiches erscheinen die inländischen Truppen mit rothen Bronzewaffen versehen, während die Schardana und andere kleinasiatische Hilfsvölker blau gemalte Stahlwaffen tragen. Man hat vermuthet, dass ein religiöses Vorurtheil die Egypter verhindert habe, das Eisen zu verwerthen. Deverin hat aber gezeigt, dass Eisenmesser geradezu für gewisse religiöse Vornahmen verwendet wurden. Auch spricht die Schenkung der erbeuteten Eisengefässe an die Tempel dafür, dass das Eisen an sich nicht gemieden, sondern hoch geschätzt war; überdiess ist das Metall in späterer Zeit nachweislich mehrfach als Werkzeug-Metall neben der Bronze verwendet worden. Aus diesen Daten könnte man wohl entnehmen, dass das Eisen wenig Bedeutung für die altegyptische Kultur gehabt habe. Nicht wenige Autoren verwahren sich aber gegen einen solchen Schluss. Sie behaupten vielmehr (fälschlich), die grossen Steinbauten seien ein Beweis für die ausgedehnte Verwendung der Stahlwerkzeuge und meinen, man finde das Eisen ebenso selten, weil es in der Mehrzahl der Fälle durch den Rost vernichtet worden sei. Das ist aber falsch: Das Eisen verrostet allerdings in feuchter Luft, es kann selbst durch und durch in Rost verwandelt werden. Aber hierdurch wird das Eisen doch nicht vernichtet. An seiner Stelle liegt nun ein fester Rostkörper, welcher in Folge der Stoffaufnahme viel grösser und schwerer ist als der ursprüngliche Eisengegenstand, doch aber stofflich und formell dem ursprünglichen Objekte entspricht [1]. Wir müssten also jedenfalls unter den altorientalischen Funden viele Rostgegenstände antreffen, wenn das Metall überhaupt stark in Gebrauch gestanden wäre. Derartige Fälle sind aber, wie gesagt, selten, während die Museen zur Genüge die grosse Verbreitung der Bronze darthun.

Von den Babyloniern und Assyriern erfahren wir gleichfalls

1) Nur wenn Eisengeräthe im Meergrund liegen, kann das Eisen im Laufe der Zeit (als lösliches Carbonat) abgeführt werden.

dass sie in der alten Zeit durchgehends der Bronzeindustrie zugethan waren. Erst in der assyrischen Blüthezeit kommt das Eisen neben der Bronze in Gebrauch[1]). Das zur Bronzeerzeugung nöthige Kupfer wurde in vielen Gebieten Kleinasiens gewonnen, das Zinn wurde in der ältesten Zeit wohl zum Theil aus Midian und zum Theil aus dem Hindukusch bezogen. Später kam Zinn aus Indien, andererseits aus Spanien und Britannien. Dass Hinterindien lange Zeit der wichtigste Producent war, darf man daraus schliessen, dass der altindische Zinn-Name Naga in Kleinasien und dem mittleren Ostafrika zur Herrschaft kam[2]). Von besonderer Bedeutung für den Metall-Vertrieb waren die Phönicier. Sie brachten in den Handel: Metalle von Kleinasien, Kupfer von Cypern, Kupfer und Eisen von Creta, edle und Nutzmetalle von Sardinien, Spanien und Britannien. Vor allem war der Vertrieb des spanischen und englischen Zinnes für die orientalischen Länder wichtig.

Nächst diesen bekannten Völkerschaften und Ländern erscheinen in ältester Zeit als Metallurgen tüchtig die semitischen Chita (Chetiter). Von ihnen erbeuteten die grossen egyptischen Eroberer wiederholt reiche Bronzen und schöne Eisengeräthe und Gefässe zu einer Zeit, da weder die egyptischen, noch die mesopotamischen Kulturvölker die Eisenindustrie pflegten. Auch andere zwischen Arabien und Syrien sesshafte Stämme erscheinen als tüchtige Metallurgen; sie sind in dieser Beziehung den alten Kulturvölkern zum mindesten ebenbürtig, zum Theil aber wohl überlegen.

Die jüdischen und griechischen Quellen weisen gleichfalls darauf hin, dass die Kulturvölker des vorklassischen Alterthumes nicht als Erfinder der Metallurgie betrachtet werden dürfen. Moses bezeichnet den Tubal (einen personificirten semitischen Stamm) als ersten Metallurgen, die Griechen nennen die ihnen stammverwandten Phrygier (und nicht die Semiten) als Erfinder der Metallkunde; ferner wurden die Chalyber als ausgezeichnete Eisenmetallurgen und Stahlschmiede der alten Zeit genannt u. s. f.

Niemand wird leugnen, dass einige der grossen Kulturvölker des Alterthumes ausgezeichnet waren in der höheren Bronzetechnik, dass sie im Formen, Giessen, Treiben, Cisaliren treffliches leisteten; daraus folgt aber eben nicht, dass sie die Anfänge dieser Kunstfertigkeiten begründet, noch viel weniger aber ist man berechtigt zu der Behauptung, diese Kulturvölker hätten die Erzeugung der Metalle aus den Erzen (das Schmelz- oder Hüttenwesen)

1) Schuppenpanzer mit Eisenblättchen, Werkzeuge, Ketten.

2) In Hinterindien heisst ein wichtiges Zinnland Naga. Bedeutungslos ist die Thatsache, dass in späterer Zeit (Arrian) Zinn von Kleinasien nach Indien importirt wurde und dass von nun an in Indien selbst der alte einheimische Name (Naga) durch den phönizischen Zinn-Namen (Kastir) verdrängt wurde. Solche Wechsel der Handelsströmungen sind in allen Zeiten vorgekommen.

erfunden. Der Giesser und Schmied braucht von der Erschmelzung der Erze nichts zu verstehen. So steht es heute und so stand es wohl schon im hohen Alterthume.

Mag man immerhin die Hypothese aufstellen, die bekannten semito-hamitischen Kulturvölker hätten in ihren südlichen (äthiopisch-arabischen?) Ursitzen Zinn besessen und dort die Bronze-Metallurgie selbständig betrieben; in der historischen Zeit waren sie bestimmt abhängig von ihren minder berühmten Nachbarn, welche nicht bloss als Erzschmelzer, sondern auch als Metalltechniker als Altmeister erscheinen.

Erklärung.

In dem soeben erschienenen Hefte der Zeitschrift der D. M. G. publicirte Herr Prof. D. H. Müller die von Siegfried Langer entdeckten und gesammelten Inschriften, worunter auch die von uns im Journal Asiatique 1883 II, Seite 250, veröffentlichte Thürinschrift sich findet.

Wir müssen im Interesse der Wahrheit anerkennen, dass das Verdienst zuerst diese in mancher Beziehung wichtige Inschrift entdeckt zu haben dem im Dienste der Wissenschaft verunglückten Langer gebührt, und fügen auch als selbstverständlich hinzu, dass beide Publicationen unabhängig von einander entstanden sind, indem wir ausdrücklich hervorheben, dass uns die Aushängebogen der Müller'schen Arbeit zu einer Zeit vorlagen, wo unser Aufsatz noch nicht in den Händen des Herrn Prof. Müller sein konnte.

Joseph und Hartwig Derenbourg.

Anzeigen.

Ibn Wâdih qui dicitur al Ja'qubî, historiae. Pars prior historiam ante-islamicam continens. Edidit indicesque adjecit M. Th. Houtsma. Lugduni Batavorum apud E. J. Brill, 1883 (CLIII und 318 S. in Octav). — *Pars altera historiam islamicam continens edidit M. Th. Houtsma,* ib. eod. (630 S. in Oct.).

Der hohe Werth des kleinen geographischen Buches von Ja'qûbî ist längst anerkannt. Von seinem grossen historischen Werke erfuhren wir erst durch de Goeje. Nun erhalten wir durch Houtsma dessen vollständigen Text und damit eine vorzügliche Quelle für historische und litterarische Forschung. Das etwa 880 n. Chr. geschriebne Werk zerfällt in zwei scharf gesonderte Theile. Der erste, ein gutes Drittel des Ganzen, enthält eine Uebersicht über die vor- und nicht-muhammedanische Welt in ähnlicher Weise, wie sie später Mas'ûdi gegeben hat. Leider ist in der einzigen Handschrift des Werkes, die wir kennen, die Vorrede dieses ersten Theils verloren gegangen, in welcher Ja'qûbi ohne Zweifel von dessen Quellen sprach. Auf alle Fälle ist anzuerkennen, dass er sich vielseitig umgethan und reiches Material gesammelt hat. Namentlich kommt es ihm auf die Religion und auf die Litteratur der verschiedenen Völker an. Dass seine Nachrichten nicht immer an sich werthvoll sind, dass darunter vieles für uns nur als Curiosum gelten kann, versteht sich von selbst. Aber auch dabei treten oft wichtige litterarische Zusammenhänge an's Licht. Schon der Herausgeber hat erkannt, dass Ja'qûbî's Hauptquelle für die Geschichte der Erzväter das kürzlich von C. Bezold übersetzte Buch von der „Schatzhöhle" ist. Die betreffenden Abschnitte haben nun vermuthlich für die Geschichte der Texte dieses seltsamen, aber wegen seiner grossen Verbreitung wichtigen Machwerks einigen Werth. Ich fand gleich vornean einige Züge, welche nicht in Bezold's Uebersetzung, wohl aber im äthiopischen Adam-Buch stehn (vgl. S. 3, 16 mit Trumpp's Text 68, Dillmann's Uebersetzung 58 f.; S. 3, 18 ff. mit Trumpp 69 f., Dillmann 57). — Die Mittheilungen aus der Bibel gehn, so weit ich verglichen habe, fast immer — natürlich indirect — auf

die Peschitâ zurück. Man sehe z. B. den Dekalog S. 36 an, namentlich Z. 13 (Exod. 20, 10). So ist auch die Form der Eigennamen durchweg die der Peschitâ; danach sind also اهور 48 paen. = ܐܗܘܕ (hebr. אהוד); عكران 50, 8 = ܥܟܪܢ (hebr. עכרן) ganz richtig. Auch die angeführten Psalmen stammen, trotz der Anwesenheit von Ps. 151, aus der syrischen Bibel. Ebenso ist es mit den neutestamentlichen Stellen, wie schon die semitischen Formen der Eigennamen zeigen. Dem Text der LXX folgt aber ein Abschnitt aus den Büchern Samuels S. 52 ff.; der Herausgeber weist mit Recht auf die griechische Gestalt einiger darin vorkommenden Namen hin. Beachte, dass hier die ägyptische Aussprache des *χ* als ش erscheint: شينوم(!) *Ἀχινοάμ* 53, 9; الشطى *ὁ Χετταῖος* 55, 1. — Durch Syrer sind auch die Listen assyrischer, babylonischer und andrer Könige aus griechischen Chronographen vermittelt. Vgl. z. B. 90, 11 ff. mit Eusebius Chron. I, 63 (Schoene) = Syncell 96 f. (P.). Das grosse Verzeichniss 90 ff. läuft auf eine Liste der Perserkönige aus, welche den Artabanus mitzählt. Die Namen sind zum Theil arg entstellt, z. B. علموس = *Καμβύσης*, سغلس (سغدينس?) = *Σογδιανός*. Pseudosmerdis (*ὁ Μάγος*) ist معوسا, d. i. مغوشا = ܡܓܘܫܐ. Der Schluss der Liste ist verstümmelt, da Darius II mit Darius III verwechselt und Artaxerxes II als letzter König genannt wird. — In den Nachrichten über Indien, welche sich wie vieles andre aus diesem Bande theilweise bei Mas'ûdî wiederfinden, ist vielleicht dies und jenes für die Kenner sogar von historischem Werth. Mich interessieren hier namentlich die genauen Angaben über den Inhalt von Kalîla wa Dimna und die Bemerkung über das Sindbadbuch; das sind wohl die ältesten directen litterarischen Nachrichten über diese beiden Bücher. Auch die Mittheilungen über das Schachspiel dürften für den Liebhaber Interesse haben. S. 105 werden mehrere indische Werke erwähnt, darunter *Sushruta* (سسرد)! — Was Ja'qûbî über griechische wissenschaftliche Werke, namentlich philosophische, medicinische und mathematische, beibringt, enthält für uns kaum viel Neues. Aber es würde sich doch wohl verlohnen, eine genaue Uebersetzung des ziemlich umfangreichen Abschnittes mit den nöthigen Verweisungen und Erläuterungen zu machen. Ueberhaupt enthalten beide Theile von Ja'qûbî's Werk viel Stoff zu nützlichen Monographien. Dass unter den griechischen Weisen neben Hippokrates, Galen, Aristoteles, Plato, Euklid u. A. m. auch Apollonius von Tyana (بلنيرس 134 paen., lies بلنيوس) aufgeführt wird, kann Niemand befremden. Die syrische Vermittlung zeigt sich auch hier zum Theil deutlich

in der Schreibung der Namen, z. B. جهرامينقى 144, 1 = ܓܗܪܡܢܝܩܘܣ *Γερμανικός* mit der in gewissen syrischen Schulen üblichen Vertretung des ε durch ܗ; so auch in der Liste der römischen Kaiser تهبوس 165, 17, d. i. نهروس = ܢܗܪܘܐܣ *Νερούας* u. s. w. — Ueber den hohen Werth der persischen Geschichte bei Ja'qûbî, die ich durch de Goeje's Liebenswürdigkeit längst benutzen konnte, habe ich mich schon früher ausgesprochen. Sehr zu bedauern ist, dass er von den alten Sagenkönigen nur wenig Notizen giebt, weil ihre Geschichte so fabelhaft sei. Wie bei den griechischen [1]) Namen so ist auch bei den persischen hie und da noch Einiges zu bessern. So durfte Houtsma für das vielfach bezeugte فراسيات 178, 3 v. u. nicht die zum Theil nur des Metrums wegen gemachte Umformung des Schâhnâme افراسياب setzen. In derselben Zeile hat er in وربيما richtig die Reste von زوطهماسب erkannt; genauer wäre vielleicht aber زو تهماسب oder lieber زو بن تهماسب. Da Ja'qûbî persisches ď auch in جم شاذ durch ذ wiedergiebt (wozu wohl noch شبداز II, 600, 5 gehört; vgl. خرشاذ Tab. III, 1298), so war keine Veranlassung, das durch viele Stellen bei ihm bezeugte ابرواز immer in das sonst gewöhnliche, aber bei ihm nie vertretene ابرويز zu verwandeln. — Noch über manche Völker Asien's und Africa's bringt das Buch Allerlei. Davon verdiente u. A. der Abschnitt über die Länder und Völker nördlich von Abessinien 217 ff. in Verbindung mit dem entsprechenden in der Geographie eine gründliche Untersuchung. Houtsma sieht in dem Gott eines dieser Stämme البديخير 218, 8. zu lesen etwa اكزيبحير, das äthiopische *Egzîabḥêr*; trotz der ganz andern Form in der Geographie 125, 8 recht wahrscheinlich, zumal in diesen Gegenden das äthiopische *hagar* „Stadt“ Z. 2 und vielleicht in بركات Z. 14 auch das heutige *barakâ*, *baracha* „Wüste“ begegnet. Dass wir hier südlicher stehen, als man nach dem Anfang denken sollte, zeigen der von Houtsma scharfsinnig entdeckte Name von

1) Im ersten Bande findet sich noch mehrfach das unrichtige *Tašdîd* des *Jê* bei einigen griechischen Städtenamen auf proparoxytoniertes *εια*: انطاكيّة, افاميّة, سلوقيّة, dazu نيقيّة (*Νίκαια*) und روميّة *Ῥώμη* (richtig I, 177 ملطيّة *Μελίτη*). Arabisiert sind اسكندريّة und لاذقيّة.

Massuaʿ und am Ende auch die بازين Bazen (Kunama). Vom eigentlichen Abessinien weiss auch Jaʿqûbî sehr wenig. — Die Angaben über Arabien und die Araber können neben unsern sonst so reichen Nachrichten wohl nur bei kleinen Einzelheiten in Betracht kommen. Gar zu breiten Raum nehmen darin die meist recht nichtsnutzigen Erzählungen über die Geschichte des alten Mekka's und der Ahnen Muhammed's ein. Hier merkt man schon die übertriebene Ehrfurcht Jaʿqûbî's vor der Familie des Propheten.

Der zweite Band enthält ausser einer über die Quellen orientierenden Einleitung die muhammedanische Geschichte von der Geburt des Propheten bis zum Jahre 259 d. H. (873 n. Chr.). Natürlich stimmt die Erzählung in vielen Stücken zu dem sonst Bekannten, wie sie ja auch zum Theil auf denselben Quellen beruht. Aber schon der Umstand, dass der Verfasser vor Ṭabarî schrieb, giebt seiner Darstellung besonderen Werth, noch viel mehr aber der, dass er doch auch sehr Vieles hat, was wir bei Ṭabarî und Andern vergeblich suchen würden. Zum Theil liegt dies an seiner Vertrautheit mit der Geschichte des von ihm überaus verehrten Geschlechtes des ʿAlî. Allerdings darf man seine schiitische Gesinnung nicht zu stark betonen. Jaʿqûbî lässt den ersten Chalifen Gerechtigkeit widerfahren und behandelt die ʿAbbâsiden so ziemlich als rechtmässige Chalifen. Zeichnet er die ʿAlidischen Prätendenten besonders aus und führt er auch vom Propheten Aussprüche an, welche der schiitischen tendenziös gefälschten Ueberlieferung angehören, so hebt er doch auch den ʿAbbâs und seinen Sohn ʿAbdallâh in übertriebner Weise hervor und giebt sogar die Erzählung, wie ʿAlî's Sohn Muhammed „der Sohn der Ḥanafitinn" sein Erbrecht den Nachkommen des ʿAbbâs abgetreten habe (S. 356 f.); allerdings eine Erfindung der ʿAbbâsidischen Partei, um so fadenscheiniger, als dieser Muḥammed, der nicht des Propheten Enkel war, selbst keinerlei Erbrecht auf die weltliche und geistliche Führerschaft beanspruchen konnte. Man sieht hieraus aber, dass Jaʿqûbî kein Schiit im allerstrengsten Sinn war. Seine persönliche Anhänglichkeit an das Haus des Propheten ist höchstens noch um einige Nüancen stärker als die der meisten Historiker jener Zeit, da ja fast alle mehr oder weniger ʿAlidische Neigungen haben. Dass Jaʿqûbî's Werk wegen seiner schiitischen Gesinnung keine Verbreitung gefunden habe, wie Houtsma meint, glaube ich darum kaum. Schwerlich fand ein in damaligem Sinne orthodoxer Muslim in unserm Buch besondere Anstösse. Auf alle Fälle ist er durch seine Parteigesinnung nicht verblendet und bewährt er sich in der Darstellung der Thatsachen als wahrheitsliebend. Die Tüchtigkeit einiger Omaijaden und die Kopflosigkeit, womit die Aufstände der Aliden unternommen wurden, kann man auch aus dem Buche dieses Alidenverehrers deutlich erkennen. Die Vortrefflichkeit seiner Information hat schon de Goeje an einem Beispiel nachgewiesen. Sie bewährt sich auch sonst wiederholt. Ein grosser Vorzug ist es, dass er die politischen Zustände einiger

Provinzen besonders in's Auge fasst. So namentlich die von Chorâsân, das er genau kannte, von Sind und von Armenien. In letzterem Lande scheinen, nach seinen Schilderungen zu schliessen, die Omaijaden wie die 'Abbâsiden kaum viel fester Fuss gefasst zu haben als die Sâsâniden; die einheimischen grossen Barone (البطارقة, „die Patricier", wie die Araber sagen) waren wenigstens noch ebenso rebellisch wie zur Perserzeit. Aus Ja'qûbî sieht man so recht, wie auch in den glücklichsten Zeiten des Chalifats, z. B. unter Hârûn, das Reich niemals überall Ruhe hatte. Es war eben viel zu gross, um von einer Stelle aus regiert zu werden, und in mancher Hinsicht war es gewiss ein Glück, wenn die entfernteren Provinzen zum Theil nach und nach wenigstens factisch zu selbständigen Staaten wurden. Der entsetzliche Zerfall des Chalifats nach Mutawakkil's Ermordung tritt in den letzten Partien des Buches besonders deutlich hervor, wo Ja'qûbî in trockner Kürze die Begebenheiten seiner eigenen Zeit berichtet.

Die Behandlung der geschichtlichen Ereignisse ist nicht gleichmässig. Nicht bloss wo genauere Quellen fehlten, sondern auch sonst ist Ja'qûbî oft sehr kurz und lässt wichtige Begebenheiten ganz aus. So erfahren wir nichts von der Gründung des Omaijadenreichs in Spanien, und der Leser, welcher nicht anderweite Kunde hat, weiss nun gar nicht, wer die Andalusier sind, die zu Mâmûn's Zeit in Aegypten einfallen (S. 542). Die Schlacht von Nehâvend, welche das Sâsânidenreich definitiv zertrümmerte, wird an der richtigen Stelle (S. 173) ausgelassen und nur nachträglich erwähnt (S. 179). Das sind Mängel des Buches, die aber für uns angesichts unserer sonstigen Quellen wenig in's Gewicht fallen. Dagegen erfahren wir auch solche Dinge, die Ṭabarî meldet, durch Ja'qûbî zum Theil viel genauer. Bei Ṭabarî III, 520, 21 f. lesen wir, dass ein gewisser 'Oqba b. Salm im Jahre 167 (78³/₄ n. Ch.) in 'Îsâbâdh (einem Stadttheil von Baghdâd) „von einem Manne" mit einem Chandschar umgebracht sei. In welch andres Licht tritt dies scheinbar gleichgiltige Ereigniss durch Ja'qûbî's Darstellung (463. 478): 'Oqba hatte als Statthalter Manṣûr's in Jamâma und Baḥrain schrecklich gehaust und aus Stammeshass die Araber von Rabî'a massenhaft niedergemetzelt, wie es Ma'n b. Zâïda mit den jemenischen Stämmen gemacht hatte [1]. Mahdî rief den Wütherich nach Baghdâd zurück. Ein Jüngling, dem 'Oqba den Vater, 5 Brüder und 3 Oheime umgebracht hatte, folgte ihm dahin und ermordete ihn am Eingang des Chalifenpalastes, wie er in grossem Aufzug vorbeiritt. Der Chalif wollte den Mann freilassen, da er dessen subjective Berechtigung zu der That anerkannte. Dem traten aber die grossen

---

1) Er sagte u. A.: „Wenn Ma'n auf einem Rennpferd und ich auf einem lahmen Esel sässe, käme ich ihm doch noch beim Ritt zur Hölle zuvor". Die trotzige Rohheit der Heerführer der ersten 'Abbâsiden ist ärger als die der verrufensten Omaijadischen.

Befehlshaber (القوّاد) entgegen: „komme der Mann frei, so könne man jeden Tag erleben, dass ein beliebiger Hund (كلب من الكلاب) auf einen von ihren Collegen einen Mordversuch mache“, und sie setzten seine Hinrichtung durch.

Eine Angabe, die ich mich nicht erinnere anderswo gelesen zu haben, ist die, dass die beiden wichtigsten jüdischen Stämme bei Medîna, die Naḍîr und die Quraiẓa, von echt arabischer Abkunft waren, indem sie zu den Ǵudhâm gehörten, und nur das Judenthum angenommen hatten (S. 49. 52), wie die meisten ihrer nächsten Stammesbrüder das Christenthum. Bedenken wir, dass das Judenthum in den Jahrhunderten vor Muhammed's Auftreten in Jemen und Abessinien mächtig Propaganda gemacht und namentlich in letzterem Lande einen sehr grossen Theil der Eingeborenen gewonnen hatte [1]), so hat diese, meines Erachtens völlig unverdächtige, Nachricht gar nichts Befremdendes. Ihre ungemeine Wichtigkeit für die Religionsgeschichte brauche ich aber nicht erst hervorzuheben. Ueber die Ǵudhâm, Lachm und andere von Alters her in der syrischen Wüste wohnenden Araberstämme erfahren wir auch sonst von Ja'qûbî noch Allerlei. So, dass die Tanûch in der Gegend von Ḥaleb erst unter Mahdî das Christenthum endgültig mit dem Islâm vertauschten [2]).

Was unser Buch zur Geschichte des Korân's bietet, ist nicht von grossem Werthe. Die Angaben über 'Alî's Korân S. 152 ff. kann ich nicht für authentisch halten. Auf alle Fälle setzt die hier gegebene Ordnung der Suren die 'Othmânische Recension voraus, da die Reihenfolge innerhalb der 7 einzelnen Abtheilungen, die durch künstliche Vertheilung gebildet sind, durchweg der gewöhnlichen entspricht [3]).

Eine Eigenthümlichkeit Ja'qûbî's ist einerseits die Liebhaberei, weise Aussprüche geistlicher Autoritäten anzuführen, wogegen die

---

1) Auch daran ist zu erinnern, dass sich diese Religion unter den Chazaren stark ausbreitete.

2) Wie die Erzählung S. 480 steht, ist sie unklar; wahrscheinlich ist Zeile 18 nach خوزنتى eine Lücke, in welcher stand: „da erklärten sie alle, sie seien Muslime“.

3) Z. B. Abtheilung 4: Sura 3. 10. 19. 26. 43 u. s. w.; Abtheilung 5: Sura 6. 17. 21. 25 u. s. w. Dies geht durch in Abth. 2 und 4—7. In der ersten ist eine Ausnahme, die durch eine einfache Versetzung beseitigt werden kann; nur in der dritten stehn am Ende 5 Suren, welche diese Ordnung ganz aufheben. Uebrigens fehlen in der Liste Sura 1. 13. 27. 34. 66. 96, von welchen zwei durch die, freilich unzuverlässigen, partiellen Summierungen der Suren verlangt werden. — Mit der Angabe über die Zahl der Verse (jeder Theil zu 886, also der ganze Korân zu 6192 Versen) ist bei dem grossen Schwanken in der Versabtheilung nichts zu machen: die Zählung der Korânverse variert ja zwischen 6000 und 6616.

poetischen Citate sehr zurücktreten, andrerseits die Neigung zu astronomischen Angaben. Wir erhalten fast für jeden Regierungsantritt die damalige Constellation. Beruhten diese Angaben auf gleichzeitigen Bestimmungen, so wären sie wichtig, aber wenigstens die grosse Mehrzahl derselben ist erst durch nachträgliche Rechnung gefunden, und also für uns werthlos, obgleich Ja'qûbî sie den Werken der berühmtesten Astronomen entnahm. Aus solchen hat er sicher auch die gelegentlich angeführten Synchronismen mit christlichen Monaten. Selbst von diesen sind nun aber mehrere falsch. So fällt der Ramaḍân 105 d. H. nicht mit dem Kânûn (II) d. i. Januar zusammen (S. 379, 4), da er am 1. Febr. (höchstens am 31. Jan.) 724 beginnt. Der (am 19. Mai 763 beginnende) Rabî' I 146 gehört nicht zum Tammûz d. i. Juli (S. 457, 1)[1]. Diese Versehen bei Zeitangaben, die sich am Ende auch damals ohne gar zu grosse Mühe genau hätten berechnen lassen, mögen dazu beitragen, uns äusserst misstrauisch zu machen gegen alle solche Synchronismen, die nicht den Begebenheiten gleichzeitig sind und nicht ausserdem einer dem Berichtenden wirklich geläufigen Datierungsweise folgen[2].

Das Gesagte soll den reichen Inhalt des Werkes durchaus nicht erschöpfen, sondern nur andeuten, wie sehr Houtsma durch dessen Herausgabe Orientalisten, die auf den verschiedensten Gebieten arbeiten, zu Dank verpflichtet hat. Seine Aufgabe war nicht leicht. Er hatte nur die einzige, der Cambridger Universitätsbibliothek gehörige, Handschrift, die von einem sehr nachlässigen Copisten, allerdings nach einer guten Vorlage, geschrieben ist. Zur Hülfe diente ihm für den ersten Theil besonders ein anonymes astronomisches Werk in Schefer's Besitz, welches den Ja'qûbî stark ausschreibt. Ausserdem benutzte Houtsma natürlich noch Mas'ûdî und andere Schriftsteller, die sachlich und zuweilen auch wörtlich mit seinem Autor übereinstimmen, zur Herstellung des Textes. Im Ganzen und Grossen hat er seine mühevolle Aufgabe sehr gut gelöst. Jetzt, nachdem er so vorgearbeitet und den handschriftlichen Befund auf's Genaueste vorgelegt hat, sogar mit Anführung der einzelnen unpunctierten Wörter und Buchstaben, auch wo über deren Aussprache kein Zweifel sein kann, jetzt findet wohl mancher Leser hier und da noch Kleinigkeiten zu bessern. Und wer, mit den nöthigen Specialkenntnissen ausgerüstet, einzelne Abschnitte genau durcharbeitet, der kann vielleicht noch manche Correctur anbringen. Daraus erwächst aber dem Herausgeber kein Vorwurf.

Eine besondere Crux bilden die zahlreichen in der Handschrift nicht angedeuteten Lücken, deren Entdeckung Houtsma grosse Mühe

---

1) Der Synchronismus Teŝrîn II, d. i. November (749) für das Hiǵra-Jahr 132 (S. 418) passt nicht zu dem Datum, neben dem er steht (dem vorletzten Tag des Dhulḥiǵǵa), wohl aber zu dem vorher genannten (13. Rabî' I).

2) Die Gleichzeitigkeit allein schützt nicht vor groben Fehlern, wie die Datierung der ersten besten abessinischen Handschrift zeigen kann.

gewidmet hat, von denen sich mit der Zeit aber wohl noch einige weitere finden werden [1]. Wie sie auszufüllen sind, lässt sich bei einigen nicht einmal dem ungefähren Sinn nach sagen.

Die äussere Einrichtung ist ganz die der Ṭabarî-Ausgabe. Die umfangreichen Indices zum ganzen Werk sind dem ersten Bande beigegeben.

Strassburg, 25. Februar 1884.

Th. Nöldeke.

Cruel: Die Sprachen und Völker Europas vor der arischen Einwanderung. Detmold, 1883.

Die leitende Idee ist: Die Urbevölkerung Europas waren Indianer und Eskimos, auf sie folgte, ohne die alte Bevölkerung zu absorbiren, eine turanische d. h. uralaltaische Einwanderung aus Asien, auf diese die arische von ebendaher, und letztere sprengte die Turanier auseinander, von denen einen Rest ganz im Südwesten die Basken bilden. Im Westen und Osten ist der Amalgamirungsprocess am wenigsten energisch vor sich gegangen, es haben sich Spuren des amerikanischen Typus im Baskischen, Mordwinischen, Ugrischen erhalten.

Die brennenden Fragen, welche hier uns entgegentreten, werden in dem Buche freilich nicht gelöst, können auch auf diesem Wege, so summarisch, darüber täusche man sich nicht, nie gelöst werden.

Ein Hauptfehler des Werkchens ist der, dass die Grundbegriffe, um die sich alles dreht, durchaus nicht klar hingestellt werden, gleichwohl aber von gewissen angeblichen Thatsachen als etwas selbstverständlichem ausgegangen, darauf wage Schlüsse gebaut werden, und ein zweites und drittes durch ein erstes selbst noch zu Beweisendes bewiesen werden soll.

Die Hauptunklarheit treffen wir gerade an den Kardinalpuncten. Was soll das heutzutage, wenn in der alten Weise fortwährend von amerikanischen Sprachen geredet wird, als ob dieselben wirklich einen Complex genealogisch zusammenhängender Sprachen, eine Art Sprachstamm darstellten? Ein solcher ist doch durch die Forschungen von L. Adam, Fr. Müller und vielen anderen definitiv zu Grabe getragen, und es ist Unkritik von verhängnissvollen Folgen, wenn

---

1) Die Ungehörigkeit, dass I, 313, 10 einem Sklaven ein Stammbaum, und zwar aus einem angesehenen Beduinengeschlecht gegeben wird, ist am einfachsten durch die Annahme einer Lücke nach سحيم zu heben. Es braucht bloss ausgefallen zu sein والحسحاس هو (ابن عبد الخ). Suḥaim war nämlich ein Negersklave der Hasḥâs, deren Stammbaum hier, in Wüstenfeld's Tafeln M und in Suḥaim's Dîwân (Leipziger Handschrift DC 23) = Aghânî XX, 2 mit starken Abweichungen gegeben wird.

mit einem solchen Begriff wie mit einem ganz präcisirten wissenschaftlich operirt wird, nachdem evident erwiesen ist, dass Amerika die allerverschiedensten Sprachtypen von der fast völligen Isolirung bis zu den wohl entwickelten Sprachen nach Art der finnischen durch alle möglichen Zwischenstadien hindurch aufweist, dass diese Sprachen nicht einmal den einzigen Punct der Incorporirung, der ihm so entscheidend scheint, gemeinsam haben, dass in dem zweiten wesentlichen Punct, der Zählmethode, durchaus keine Einheit herrscht, und dass die Incorporirung sich ausserdem auf den allerverschiedensten Sprachgebieten, in Asien, Australien, Afrika wiederfindet?

Das führt auf den zweiten Hauptfehler, dass der Verfasser, wo eine derartige Erscheinung wie die einverleibende Conjugation oder das so weit verbreitete halb quinäre halb vigesimale Zählsystem mehreren Sprachtypen gemeinsam ist, ohne weiteres genealogische Verwandtschaft annimmt, während ich in einer Menge solcher Fälle nichts als psychologische Verwandtschaft entdecke; wenn ersteres stattfände, müsste ich ohne Widerspruch das Feuerländische, Ketschua und eine Anzahl anderer amerikanischer Sprachen des Südens und Nordens, so vor allem die drawidischen Sprachen, einen Teil der australischen u. a. dem uralaltaischen Sprachstamm ganz oder teilweise zuweisen, und es entstände ein turanischer Sprachstamm, unheilvoller als der alte für Deutschland glücklich beseitigte.

Noch weit unklarer bleibt die Grenze zwischen indianisch und eskimoisch, d. h. es werden meist gewisse Wortübereinstimmungen zwischen eskimoisch und uralaltaischen Sprachen erwähnt, und wenn es sich dann um die Consequenzen handelt, springen, als ob das beides sich deckte, statt der Eskimos die Indianer ein. Wäre der Verfasser hier der umumgänglichen Frage nach dem Verhältniss von Indianern und Eskimos und dem Wesen der Sprache letzterer näher getreten, so hätte er bald gefunden, dass diese sehr wesentliche Gemeinsamkeiten mit dem Uralaltaischen theile, ja er hätte sie, da er das Baskische uralaltaisch nennt, ebenfalls dahin rechnen müssen.

Um den mühsam aufgeführten Bau zu stützen, müssen als vermittelnde Glieder zwischen dem westlichen Europa durch ganz Nordasien bis zu den eigentlichen Indianern hin indianische Völker wohnen, Jukagiren, Jenissei-Ostjaken u. a., obwohl er kaum irgend welche sprachliche Berührungspuncte aufführen kann.

Die kaukasischen Sprachen, von denen ein Theil das einverleibende Princip hoch entwickelt zeigt, sind ihm zweifellos indianisch, ich würde mit mindestens demselben Rechte alle daghestanischen Sprachen finnisch nennen. Nebenbei bemerkt er am Schlusse, dass auch Etrusker und Albanesen Indianer sein dürften „und es ist daher am wahrscheinlichsten, dass hier“ (Etrurien) „ein Indianervolk in compacter Masse bis zur Römerzeit sich erhalten“ etc. Samojeden, Mordwinen, Ugrer sind ebenfalls Indianer, oberflächlich turanisirt, den Beweis erlässt er sich. Also sind Indianer: alle Ariner (Jenissei-Ostjaken etc.), Jukagiren, Tschuktschen und Ver-

wandte, (Samojeden, Ugrer, Mordwinen (die viel indianischeren Basken „rechnet er nicht mehr dazu), Kaukasusvölker, Etrusker, Albanesen. Erinnert lebhaft an Falbs arische Bewohner des Inkalandes.

Den directen Beweis dafür, dass Eskimos, Jukagiren und Verwandte, mithin auch Indianer, was freilich daraus durchaus nicht folgt und lediglich durch die Zahlbenennungen 2, 3, 4 im Tschuktschischen und dem Algonquinsprachstamme wahrscheinlich gemacht werden soll, in Europa, und zwar in Berührung mit den tschudischen, ugrischen, samojedischen Völkern gesessen haben, liefern ihm einige Wortvergleichungen auf uralaltaischem Gebiet einerseits, dem der Eskimos, Jukagiren, Ariner anderseits, wodurch er, allerdings vergeblich, mit kühner Divination sogar die ungefähren Wege und die Reihenfolge der Wanderungen der Völker zweiter Kategorie beweisen zu können vermeint, aber wiederum nicht sieht, dass das für ihn unanfechtbare Axiom, worauf alles übrige sich aufbaut, dass nämlich Finnen und Samojeden nicht im nördlichen Asien gesessen haben, und mit ihm die ganze Wanderungsgeschichte hinfällig ist, da Finnen höchst wahrscheinlich bis über den Jenissei hinaus gewohnt haben, Samojeden noch heute bis tief ins östliche Asien hinein wohnen, früher sich noch viel weiter erstreckt haben. Hier in Asien haben nach meinem Dafürhalten auch die Berührungen finnischer und samojedischer Stämme mit allophylen, die wohl nicht geleugnet werden können, und für deren Constatirung er einiges dankenswerthe Material geliefert hat, stattgefunden, ohne dass wir Eskimos, Jukagiren u. a. nach Europa zu schaffen brauchten, was freilich für den Verfasser nothwendig ist, da er damit seine Theorie begründen will, dass wirklich Indianer in Europa ansässig gewesen.

Diese Wortvergleichungen selbst sind anregend, aber doch so wenig zuverlässig, wie ich an vielen derselben nachgewiesen habe, dass man ohne Prüfung keines annehmen darf; es ist die alte Art nach einer gewissen Lautähnlichkeit ohne alles Gesetz und ohne die parallelen schon eruirten Erscheinungen gehörig zu beachten, Dinge der verschiedensten Art zusammenzubringen. Dafür nur zwei herausgegriffene neben einander stehende bezeichnende Beispiele, p. 150.

1) jukagir. jojoti, jehoti Pfeil = ostjak. njot.
„ jogu Nase = „ njot.

Also die verschiedenen Wörter jojoti jehoti und jogu werden beidemal = njot gesetzt, njot oder njol ist ein und dasselbe Wort in beiden Fällen, das allgemein finnische, auch tungusische nûr, nuola, nuole, nöle, nal, njäl, njöl, nyil. Bedeutung Vorsprung, Spitze, daher Pfeil, Gesichtsvorsprung, Nase. (*t* und *l* wechseln im ugrischen bekanntlich fortwährend). Nebenbei ist jehoti unzweifelhaft = samojedisch johota.

Darauf folgt als nächstes Wort:

2) jukag. yungul Gehölz = ostjak. juch, unt. Was diese Zusammenstellung bedeute, verstehe ich gar nicht. juch heisst Baum, dann Wald; ganz verschieden davon unt (vönt) = Ein-

öde, Wildniss, Wald, magyar. vad. Beide haben jedenfalls nichts mit yungul zu thun, am ungereimtesten ist das hersetzen von unt, nach der Combination hier aber muss man doch annehmen, dass jedes der beiden Wörter das yungul in corrumpirter Form enthalten soll.

Auch im speciell dem Baskischen gewidmeten Theil, um das vorauf zu nehmen, ist das Detail vielfach so verfehlt, und auch der Gesammtstandpunct krankt dermassen an der verkehrten Auffassung, als ob im Uralaltaischen die verschiedenen Gestaltungen immer auf eine allen diesen Sprachen gemeinsame Grundform zurückführen müssten, was nach meiner anderwärts entwickelten Auffassung Wesen und Entwickelung des Uralaltaischen ganz verkennen heisst, dass ich vor der Adoptirung solcher Ansichten dringend warnen möchte. Ein eclatantes Beispiel. Verfasser wirft in einen Topf, nicht etwa der inneren Auffassung nach, sondern factisch nach Form und Inhalt, das Dativzeichen im Baskischen und Lappischen i, syrjän. ä, ö, e, türk. a, e, ja, je, ostjak. a, magyar. a, ó, die Formen gia, sia, sage, sai, ja, dja, tanj, tenj, de, te, d, t, da, de, daghan, deghen, do, to, dö, tö, du, tu, dü, tü, dag, deg, nak, nek, na, ne, n, en, an, lan, len, dur, tur.

Das genügt!

Trotz dieser z. T. unentschuldbar schweren Missgriffe hat das Buch seinen Werth, aber es musste mit p. 128 schliessen; bis dahin behandelt er das Baskische (das andere ist mehr Beiwerk), und hierin liegt seine Bedeutung. Der Verfasser musste sich damit begnügen, freilich in einer der Kritik nicht so viele Blössen, wie hier der Fall, bietenden Weise, unter Verzicht auf jene zunächst unlösbaren weitreichenden Probleme zum ersten Male auf Grund reichhaltigen Materials die von anderen, so auch von mir an verschiedenen Stellen als wahrscheinlich hingestellte Verwandtschaft (nicht Identität) des Baskischen mit dem Uralaltaischen — denn uralaltaisch ist es darum noch lange nicht, nach meiner Ansicht im Sprachbau nicht mehr als etwa das Tibetische — dargethan und so durch Lösung einer eminent wichtigen Frage wenigstens in ihrem ersten Theile eine Basis für weitere Forschungen, welche in neue erfolgreiche Bahnen gelenkt werden, geschaffen zu haben; wenigstens ist es meine Ueberzeugung, dass die Sicherheit eines einstigen Zusammenhanges der weit auseinandergesprengten Glieder für die noch sehr im Argen liegende Erkenntniss des Wesens des Uralaltaischen von hoher Wichtigkeit sein wird. Mit Siebenmeilenstiefeln freilich wird auf diesem Gebiete nicht gegangen; Schritt für Schritt wird auch jetzt noch das Terrain durch eingehende Specialuntersuchungen erobert werden müssen.

Nach Cruels mannigfach zu modificirenden Untersuchungen, da er fast durchweg viel näheren Zusammenhang in der äusseren Form der Bildungselemente, oft auch in der inneren Form annimmt, als ich je zugestehen kann, nach den Resultaten der grundlegenden

Forschungen von van Eys, Vinson, anderen, welche allerdings solche Zusammenhänge abweisen, möchte ich das Baskische als ein versprengtes Glied der hochasiatischen Sprachenfamilie, mit welcher vielleicht auch das Tibetische und seine Verwandten ähnliche einstige Zusammenhänge bei ähnlicher Sonderentwickelung gehabt haben, bezeichnen, welches im nominalen Teil die Grundrichtung des Finnischen im wesentlichen widerspiegelt, in Zahlwörtern statt des uralaltaischen decimalen deutlich das minder vollkommene Vigesimalsystem adoptirt hat, trotzdem aber manigfach der inneren und äusseren Form nach an das Uralaltaische anklingt, den Pronominalbestand fast ganz selbständig entwickelt und namentlich von der dem Uralaltaischen eigenen auffallenden Uebereinstimmung in der Bezeichnung der persönlichen Fürwörter im Singular kaum Spuren aufweist, in der Behandlung der Postpositionen deutlich den allgemein uralaltaischen Character zeigt, im verbalen Teil dagegen die von allen uralaltaischen Sprachen festgehaltene Grundrichtung durch definitives Betreten der im Uralaltaischen nur schüchtern hervortretenden Neigung, in formloser, von Mangel an Abstraction zeugender Weise manigfache Objectbeziehungen dem Verbalkörper einzufügen, durch die ebenso sinnliche Ausbildung von Reverentialformen so sehr verlässt, dass ein wesentlich neuer Typus mit reicher Prä-in-suffixbildung, Vocalwandel, Einverleibung des directen und indirecten Objects entsteht; während das Wortmaterial trotz manches Auszuscheidenden und Unsicheren auf allen Gebieten des einfachen Verkehrs so auffallende Uebereinstimmung mit uralaltaischen Wurzeln und Stämmen bekundet, dass ein früherer Zusammenhang unabweisbar ist. Zugleich hat der Verfasser das Verdienst, einen hübschen Bestand uralaltaischer Stämme eruirt oder wenigstens gesichert zu haben; aber freilich ist hier, wie ich mich überzeugt, die grösste Vorsicht nothwendig.

Den Versuch, das Kulturleben des uralaltaischen und des baskischen Volkes vor der Trennung zu reconstruiren, muss ich für verfehlt halten, wie ich speciell hier nicht ausführen kann; derselbe setzt ähnliche Verhältnisse wie der angebliche Zustand der Sprachen voraus, ich aber lese ganz anderes gerade aus diesen sich innerlich so nahestehenden, der Form nach aber oft so abweichenden Bezeichnungen einfacher Gegenstände, welche ganz den verschieden gestalteten Bildungselementen der Sprachen bei gleicher oder ähnlicher Auffassung entspricht. Doch abgesehen davon setzt die Behandlung von Cruel eine Kulturstufe voraus, wie ich sie unter keinen Umständen auch nur für die Zeit zugeben kann, wo die finnischen Völker sich als linguistisch und ethnisch gesonderte Gruppen darzustellen begannen, geschweige denn für die Periode, wo Uralaltaier und Basken vielleicht bis zu einem gewissen Grade eine Einheit gebildet haben. Ich habe mich bemüht, das an einigen eclatanten Fällen bezüglich der finnischen Gruppen zu beweisen, kann aber hier nicht näher darauf eingehen und bemerke nur zur ungefähren Information, dass jenes angenommene

uralaltaische Urvolk nach Cruel Viehzucht (Pferde und Rindvieh) trieb und Weizen, Gerste, in südlichen Gegenden sogar Hirse baute, Brot sowie Milch- und Mehlspeisen bereitete, sich zum Nähen der Kleidungsstücke nicht mehr der Thiersehnen, sondern zu Faden gesponnener Wolle bediente, welche anderseits zur Herstellung regelrechter Gewebe diente, in gezimmerten Häusern mit Bedachung und dem Comfort von Betten wohnte, in welch letzteren man sich zum Zudecken wollener Decken bediente.

Was würde Castrén zu dem hier entrollten Kulturbilde, was wird Ahlqvist dazu sagen?

Ich kann mich hier der dringenden Mahnung nicht enthalten, die heut in oft erschreckender Weise auf linguistischem und ethnographischem Gebiet auftauchende Neigung, ohne eigentliche Detailkenntniss durch Aufstellen grosser Gesichtspuncte, die näherer Prüfung fast nie Stand halten, zu brilliren, eine Neigung, welche wohl im Wesen unserer Zeit theilweise begründet sein mag, leider aber auch die durch Geistesblitze zündenden Arbeiten von Männern wie Peschel z. T. zu ephemeren Erscheinungen herabdrückt, nach Möglichkeit niederzuhalten; lieber auf die Gefahr hin des kurzsichtigen Pedantismus beschuldigt zu werden, zunächst, ohne den Blick für das Ganze zu verlieren, möglichst in die Tiefe zu steigen.

Winkler.

Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Wörterbuch zum Handgebrauche für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer etc. Abtheilung I. Die biblischen Artikel (A—Z). Abtheilung II. Die talmudischen Artikel (A—Z). Ausgearbeitet von Dr. J. Hamburger, Landesrabbiner zu Strelitz. Im Selbstverlage des Verfassers. 1883. (1102 und 1331 S. Lexikonf.)

Mit dem vor kurzem erschienenen Schlusshefte der Real-Encyclopädie hat der unermüdliche Verfasser sein umfangreiches, vor zwei Decennien unter mancherlei Opfern begonnenes Werk glücklich abgeschlossen und damit ein äusserst nützliches Hülfsbuch geschaffen, welches das Verständniss des jüdischen Alterthums wesentlich erleichtert und erweitert und eine in der Literatur längst empfundene Lücke auszufüllen bestimmt ist.

Ausser den geographischen, geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Gegenständen giebt die Real-Encyclopädie über die Dogmatik, den Cultus, die Rechts- und Sittenlehre in Bibel und Talmud, der classischen Literatur des Judenthums, umfassenden Aufschluss und lenkt die Aufmerksamkeit des Forschers auf zahlreiche Parallelen aus den Evangelien und dem Talmud. Mögen auch dem Buche,

wie allen Schöpfungen des menschlichen Geistes, immerhin manche Mängel inhäriren, so darf man es gleichwohl im Grossen und Ganzen als ein gelungenes und werthvolles bezeichnen, und wird wohl Keiner das Buch aus der Hand legen, ohne die stupende Belesenheit und eminente Fachkenntniss des Verfassers neidlos zu würdigen und seiner Meisterschaft in der ökonomischen Bewältigung und Verarbeitung der massenhaft aufgespeicherten Materialien gebührendes Lob zu zollen.

Es liegt in der Natur eines derartigen Werkes, dass manche Wiederholungen schlechterdings unvermeidlich erscheinen. Desto rühmender aber muss man es betonen, dass der Verfasser es verstanden hat, darin Mass zu halten, und die Wiederholung nur dort eintreten zu lassen, wo das Verweisen von einem Artikel auf den andern die Bequemlichkeit in der Handhabung eines Nachschlagebuches wesentlich zu beeinträchtigen vermag und für den Suchenden einen Zeitverlust bedeutet.

Die gelegentlichen Bemerkungen des Verfassers sind treffend, insbesondere dort, wo sie auf die antijüdische Strömung Streiflichter werfen. Sehr richtig sagt der Verfasser (Abth. II. S. 853): „Ignorirung der mit denselben (den jüdischen Glaubens-, Rechts- und Sittenlehren) in Verbindung stehenden Zeitgeschichte, Vorurtheil und Parteihass waren es, die hier von jeher eine ergiebige Fundgrube menschenfeindlicher Aussprüche, Lehren und Gesetze zu finden geglaubt haben, um gegen den Talmud und das Judenthum überhaupt klagbar aufzutreten". — Vergleicht man die Artikel: Arbeit, Feind, Handel, Handwerk, Lehre und Gesetz, Mord, Nächstenliebe, Wohlthätigkeit, Zins und Wucher (Abth. I.); Noahiden, Obrigkeit, Talmud, Zurückweisung der Blutbeschuldigung (Abth. II.) u. m. a., so zeigen sich die feindlichen Angriffe auf Juden und Judenthum in ihrer ganzen Bodenlosigkeit.

Wir schliessen diese kurze Anzeige mit dem Ausdrucke des Dankes gegen den hochverdienten Verfasser und mit dem lebhaften Wunsche, dass sein vortreffliches Werk sich der allgemeinen Aufmerksamkeit erfreuen und von Vielen benutzt werden möge.

Iglau.

Dr. J. J. Unger, Rabbiner.

Brahman im Mahâbhârata.

Von

Adolf Holtzmann.

§. 1.

Der epische Brahman.

Für die Erkenntniss der altepischen Mythologie der Inder ist das Mahâbhârata in seiner jetzigen Gestalt nicht sofort als Quelle zu benutzen. Der Glaube des epischen Zeitalters war ein ganz anderer, als das Gemisch von theologisch-philosophischer Speculation einerseits, mehr oder weniger plumpen Volksaberglauben andererseits, welches den grösseren Theil des Gedichtes, wie es uns jetzt vorliegt, durchzieht. Es ist nicht mehr daran zu denken, mit Hilfe des Mahâbhârata das ganze System der alten indischen Mythologie wieder herzustellen; aber Trümmer und Reste der alten Anschauung sind doch in hinreichender Anzahl gerettet, um wenigstens bei den wichtigsten Göttergestalten die Hauptzüge wieder aufzufinden. Es wird bei jeder solchen Untersuchung sich immer deutlicher herausstellen, dass in unserem Gedichte einst eine förmlich ausgeprägte speziell epische Mythologie niedergelegt, eine zahllose Menge von Götter- und Heldensagen theils ausführlich erzählt, theils als bekannt vorausgesetzt war. Die alterthümlichsten Stücke des Mahâbhârata zeigen uns unwidersprechlich, dass die Vorstellungen der epischen Dichtung von den Göttern, ihren Genealogieen, ihren Wirkungskreise und ihrer Machtstellung, von ihren Freundschaften und ihren Kämpfen, von ihren persönlichen Tugenden oder Leidenschaften sowie von ihren Beziehungen zu der Menschenwelt scharf bestimmte und fest ausgeprägte waren. Es ist falsch, in den Göttersagen des Mahâbhârata nur ein Nachspiel zum Veda zu suchen; vielmehr wurde der Stoff, welchen die alte Natursymbolik, die Amme der arischen Religion, geliefert hatte, durch den sorgsam und kunstmässig gepflegten epischen Gesang zu einer zweiten, anthropomorphistischen Mythologie umgebildet, welche den theologischen Vorstellungen der religiösen Litteratur frei und selbständig gegenüber stund. Es hatten die Inder ihre eigene epische Mythologie so gut wie die Griechen, von welchen Herodot sagen durfte, sie verdankten ihre Götter ihrem Homer, ihrem Hesiod. So darf es also nicht

auffallen, wenn z. B. der Feuergott Agni im Mahâbhârata theilweise als ein anderer erscheint als im Veda[1]), oder wenn die Apsaras im Epos eine ganz andere Rolle spielen als in der theologischen Litteratur[2]); und auch in den folgenden Blättern ist es zunächst nicht die theologisch-philosophische Vorstellung von Brahman, nach welcher wir suchen, sondern die epische. Die Gesichtspunkte, von welchen hier auszugehen ist, werden also ganz andere sein müssen als die, von welchen z. B. Martin Haug in seinen beiden Schriftchen über Brahman und die Brahmanen sich leiten liess.

Das eine scheint festzustehen, dass Brahman der alten epischen Poesie schon vollständig angehört hat. Er lässt sich nicht wie Çiva und Vishnu aus allen Stücken, welche auf Alterthum und verhältnissmässig reine Ueberlieferung Anspruch machen können, mit leichter Mühe ausscheiden. Vielmehr durchdringt der Glaube an ihn das ganze Gedicht gerade auch in seinen älteren und ursprünglicher erhaltenen Theilen. Jedoch ist ein bedeutender Unterschied zwischen Brahman und allen anderen der hervorragenderen epischen Götter der, dass er keine Naturkraft, kein Element vertritt. Er ist eine Nachschöpfung im indischen Götterkreise, ein speciell indischer Gott, zu dem wir in den Mythen verwandter Völker vergeblich ein Gegenstück suchen; nicht der alten Natursymbolik verdankt er sein Dasein, wie Agni oder Vâyu, er ist vielmehr das erste Geschöpf philosophierender Phantasie. Der Glaube an die alten Götter herrschte noch voll und ungeschwächt, als sich doch schon die Frage nach einer im Hintergrunde wirkenden Macht aufdrängte, der sich auch sie beugen mussten. Diese Macht ist das Schicksal, die Moira Homers. Blieb aber im griechischen Epos die Moira ein unpersönlicher Begriff, so wurde im indischen das Schicksal personificiert in der Gestalt des Brahman. Denn dieser ist, episch genommen, nichts weiter als die personificierte Moira. Er weiss die Zukunft und steht daher den Göttern mit seinem Rathe bei, die sich in allen Verlegenheiten an ihn wenden und welchen er stets das rechte Mittel zur Hand gibt, ohne sich jemals selbst an ihren Thaten zu betheiligen. In allen alten Stücken dieser Art ist nicht nur der allgemeine Verlauf derselbe, sondern auch der Ausdruck im Einzelnen: die Götter kommen durch einen Asura oder durch einen büssenden Heiligen in Bedrängniss, sie wenden sich an Brahman, welcher sitzend (âsîna) und lächelnd (prahasann iva), wie etwa ein Grossvater (pitâmaha, einer seiner häufigsten Namen) die kleinen Leiden seiner Enkel anhört, ihre Klagen entgegennimmt und, nachdem er einen Augenblick nachgedacht (muhûrtam iva sancintya), ihnen die Mittel anweist, wie sie dem Uebelstande abhelfen können; wobei er regelmässig erklärt, er habe diesen Unfall schon lange vorhergesehen und auch die Abhilfe schon gefunden. Aber die Ausführung überlässt er den Göttern. Man sieht, eine solche Stellung des Brahman zu der Götterwelt brachte in die epische Weltanschauung keinen Missklang: den Göttern bleibt der Ruhm ihrer

Thaten ungeschmälert und Brahman tritt aus seiner beschaulichen Ruhe nicht heraus. Das Vorbild zu dieser Auffassung des Brahman mochten auf Erden die alten erfahrenen Krieger sein, welche an den Kämpfen und Heerfahrten sich nicht mehr selbst betheiligten, aber dem jüngeren Geschlechte aus dem reichen Schatze ihrer Erfahrung mit gutem Rathe aushalfen. Denn die ganze epische Mythologie der Inder ist streng anthropomorphistisch, das Leben und Treiben der Götter nur ein idealisiertes Abbild der irdischen Zustände [2]).

Demnach ist Brahman im Epos zunächst das Orakel der Götter, der Kenner der Zukunft, woraus sich dann sehr bald die Idee entwickelte, er sei der Herr des Schicksals, ja das Schicksal selbst. In dieser Auffassung erscheint er in allen den epischen Erzählungen, welche den Eindruck des Alters und einer verhältnissmässig gut erhaltenen Ueberlieferung machen. Eine solche Erzählung ist z. B. die von Râma und Râvaṇa. Seinem Enkel Râvaṇa hat Brahman die Gnade verliehen, dass kein Gott und kein Götterfeind ihn besiegen könne: „denn so ist es von mir beschlossen" (vihitam) 3,275,26 Bombay = 15914 Calcutta. Aber der übermüthige Râvaṇa bekriegt die Götter und raubt ihnen was ihm gefällt, er bedrängt und beleidigt alle Geschöpfe. Nun wenden sich die Götter, als deren Sprecher hier Agni erscheint, an Brahman, der allein helfen könne. Da antwortet dieser 3,276,4 B. = 15932 C.: „Es ist schon beschlossen (vihitam) wie er gedämpft werden soll; bereits ist auf meinen Befehl Vishṇu Mensch geworden, der wird das Werk vollbringen. Ihr aber fahret auf die Erde und zeuget starke Söhne mit Bärinnen und Äffinnen, dem Vishṇu zu Gehilfen". Dann befiehlt er noch einem weiblichen Gandharva, auf Erden als buckelige Sclavin geboren zu werden, und sagt ihr alles was sie zu thun habe. — Diese Erzählung, der himmlische Prolog zur Geschichte des Râma, ist sicher alt und gut erhalten. Beweis ist die hohe Stellung des Brahman, welcher sogar dem Vishṇu Befehle gibt, was nach der späteren Anschauung einfach unmöglich wäre. Aber darin zeigt sich auch hier die spätere Ueberarbeitung, dass Râma als Incarnation des Vishṇu dargestellt wird.

Die alterthümliche Geschichte von der Herabkunft der Gaṅgâ wird ebenfalls sowohl im Râmâyaṇa als im Mahâbhârata ausführlich erzählt. Die sechzigtausend tollkühnen Söhne des Sagara greifen Menschen, Gandharva, Rakshasa und Götter an und machen sich allen Welten furchtbar. Die Götter wenden sich an Brahman 3,107,7 = 8855. „Gehet, woher ihr gekommen, bald wird die Helden durch ihre eigenen Frevelthaten das Verderben erreichen". Die Götter gehn, die Söhne des Sagara aber dringen bis zur Hölle vor und werden dort zu Asche verbrannt. Die eigene Frevelthat ist auch im indischen Epos des Menschen böses Schicksal.

Ein anderes altes und sehr deutliches Beispiel für die epische Auffassung Brahman's als des Schicksalsgottes ist das aus der Geschichte der Sâvitrî bekannte 3,293,16 = 16632. Um Nach-

kommenschaft zu erhalten, büsst König Açvapati zu Ehren der Göttin Sâvitrî. Die Göttin erscheint ihm und spricht: „Ich habe bereits mit Brahman über dein Anliegen gesprochen, auf seinen Befehl theile ich dir mit, dass du bald eine Tochter erhalten wirst". — Hier ist das Verhältniss des Brahman zu den niederen Gottheiten naiv bezeichnet. Der Mensch wendet sich an eines der vielen göttlichen Wesen, durch dieses aber wird seine Bitte dem Brahman vorgetragen.

In derselben Weise erscheint dieser als sicheres Orakel der Götter, als Kenner und Lenker des Schicksals in der Geschichte der beiden Götterfeinde Sunda und Upasunda. Diese haben die Götter von ihren Sitzen verjagt, eine Menge Brahmanen getödtet und das heilige Opferfeuer im Meere versenkt. Die rathlosen Götter, Indra, Agni, Vâyu, Çiva, Sonne und Mond, begeben sich zu Brahman ihm ihr Leid zu klagen 1,211,2 = 7680. Da denkt dieser einen Augenblick nach und befiehlt dann dem Künstler der Götter, dem Viçvakarman, ein herrliches Weib zu bilden, das die Brüder verführen und entzweien solle. Der Plan gelingt und nachdem die beiden Asura sich gegenseitig den Tod gegeben, übergibt Brahman die Dreiwelt dem Indra und kehrt wieder in seine eigene Welt nach Brahmaloka zurück 1,212,25 = 7735.

Dieselbe Rolle spielt Brahman in der Geschichte vom Falle des Vṛtra. Um gegen diesen Hilfe zu finden, begeben sich die Götter, an ihrer Spitze Indra, zu Brahman 3,100,5 = 8693; sie wenden sich erst an diesen, nachdem sie vorher vergeblich alle Mühe aufgeboten den Vṛtra zu tödten. Händefaltend treten sie vor ihn; er sagt: „Ich weiss schon, ihr Sura, was ihr von mir begehrt, und ich will euch das Mittel angeben, wie ihr den Vṛtra vernichten könnet. Suchet den berühmten Heiligen auf, den Dadhica, und bittet ihn, zum Heile der Welt euch seine Gebeine zu überlassen. Er wird gerne auf sein Leben verzichten, weil es euch zum Heile gereicht. Aus seinen Knochen machet dann eine Keule, mit dieser wird Indra den Vṛtra erschlagen. Thuet wie ich euch angegeben habe". Die Götter verabschieden sich von Brahman und der weitere Verlauf ist genau so, wie dieser es vorausgesagt. — Eine Prosaversion derselben Erzählung findet sich 12,342,35 = 13212. Ein Unterschied liegt nur in dem einen Nebenumstande, dass hier Brahman selbst die eiserne Keule aus den Gebeinen des Dadhica schmiedet 12,342,41 = 13213. — Offenbar ist Brahman der einzige Kenner der Zukunft und des Schicksals; dass des Dadhica Gebeine zu Vṛtra's Verderben ausersehen waren, das konnte keinem Gotte in den Sinn kommen, das konnte nur Brahman wissen. Aber thätig greift derselbe nicht ein: selbst das Schmieden der Keule besorgt in der älteren Darstellung nicht er selbst, sondern Tvashṭar.

Sehr alt ist ihrer Grundlage nach die Erzählung vom Schlangenopfer des Janamejaya. Hier tritt Brahman in Beziehung zu einer andern Schicksalsmacht, die überall als eine solche anerkannt wird,

nämlich zum Fluche. Es hat nämlich Kadru, die Mutter der Schlangen, diese ihre ungehorsamen Söhne verflucht, beim Schlangenopfer des Königs Janamejaya verbrannt zu werden. Diesen Fluch vernimmt Brahman und freut sich desselben, weil die Schlangen durch ihre Menge, ihre Kühnheit und ihr Gift den Menschen gefährlich sind 1,21,9 = 1197. Er ruft den Vater der Schlangen, den Kaçyapa, zu sich und ermahnt ihn, nicht zu zürnen, dass diese seine Nachkommen bei diesem Opfer zu Grunde gehn müssten; denn so sei es von Alters her vorgesehen, drshtam purâtanam etat. — Man sieht, der Fluch steht nicht im Zwiespalte mit dem Schicksale; er bewirkt nur das Eintreffen des längst verhängten Fatums zu einem bestimmten Zeitpuncte. — Nun aber büsst Çesha, der älteste und allein gerechte unter den Schlangengöttern, und erlangt durch seine Busse die Zufriedenheit des Brahman, der ihm erscheint und ihn befragt, warum er denn durch so harte Bussübungen alle Geschöpfe beunruhige. Statt der Antwort klagt Çesha über den Frevelsinn seiner Brüder, der Schlangen, und Brahman beruhigt ihn 1,36,14 = 1577: Ich kenne wohl die grosse Gefahr, in welcher deine Brüder schweben; aber schon lange (pûrvam eva) habe ich für ein Rettungsmittel gesorgt. Dabei beruhigt sich Çesha, und wirklich wird auch bei dem nun erfolgenden Opfer ein Theil der Schlangen gerettet. — Die Geschichte dieses Schlangenopfers selbst berührt den Gott Brahman nur in einem einzelnen aber wichtigen Puncte. Die übrigen Schlangen nämlich, durch den Fluch der Mutter in den grössten Schrecken versetzt, halten eine lange Berathung, wie dem gänzlichen Untergange ihres Geschlechtes vorzubeugen sei. Zuletzt spricht 1,38,3 = 1624 der weiseste der Schlangenfürsten, Elâpatra mit Namen: „Eure Vorschläge taugen alle nichts. Wen das Schicksal heimsucht, der muss beim Schicksale seine Zuflucht suchen und auf keine andere Macht sein Vertrauen setzen[4]. Nur das Schicksal kann uns retten und nur vor dem Schicksale haben wir uns zu fürchten. Wie wir uns aber an das Schicksal wenden können, darüber höret mein Wort. Den Fluch unserer Mutter hat Brahman bestätigt; er wolle, sagte er zu den Göttern, dem Fluche nicht wehren, weil er das Wohl der Menschen wünsche und weil die Zahl der giftigen Schlangen zu gross sei[5]. Aber er fügte hinzu, nicht alle Schlangen sollten umkommen, vielmehr würden die besseren derselben durch den Sohn einer Schlangentochter, der Schwester des Vâsuki, gerettet werden. Lasset uns also über ihr Leben wachen und für sie einen passenden Gatten suchen“. Als darauf der kluge Vâsuki bei der Butterung des Meeres und der Gewinnung des Unsterblichkeitstrankes den Göttern einen grossen Dienst erwiesen hat, bitten die dankbaren Götter bei Brahman um Gnade für ihn und sein Geschlecht und dieser beruhigt sie; nur die schlechtgesinnten und boshaften Schlangen sollten untergehen, nicht auch die tugendhaften; der zum Gemahle der Schwester des Vâsuki bestimmte Heilige sei schon geboren und aus dieser Ehe

werde der Retter der Schlangen entstehen. So geschieht es denn auch. Jene Worte des Elâpatra aber zeigen deutlich, dass man unter dem Schicksale, an das man sich wenden müsse, eben nur Brahman verstand; nebenbei auch, dass man der Meinung war, dem Gange des Schicksales könne man durch eigene Thätigkeit nachhelfen. Bemerkenswerth ist, dass der Fluch der Mutter von Brahman sowohl bestätigt als auch zugleich eingeschränkt wird. Im alten Gedichte folgte nach dem Fluche der Mutter zunächst die Bestätigung desselben durch Brahman, dann erst, nach der Rede des Elâpatra und der auf diese folgenden Butterung des Meeres, die Fürsprache der Götter für den wohlverdienten Vâsuki 1,54,11 = 2077 und die Einschränkung des Fluches auf einen Theil der Schlangen durch Brahman. Dieser ist das Schicksal, an welches allein man, nach den Worten des Elâpatra, sich wenden muss; selbst der Fluch der Mutter bedarf seiner Bestätigung (evam astu) und kann von ihm beschränkt werden. Immerhin aber wird einer deutlichen, unumwundenen Bezeichnung des Brahman als Herrn des Schicksals auch hier aus dem Wege gegangen; es erklärt sich dies aus der Ueberarbeitung, welche das ganze Gedicht erlitten hat: man wollte der Ehre des Vishṇu nicht zu nahe treten.

Ein anderes Beispiel von der Vorstellung, welche man sich über das Verhältniss der übrigen Götter zu Brahman gebildet hatte, bietet die Geschichte vom Brande des Waldes Khâṇḍava. Der ermattete Agni begibt sich zu Brahman, trifft diesen sitzend (âsînam) an und klagt ihm sein Leid: „Durch deine Gnade möchte ich wieder zu Kräften kommen“ 1,223,69 = 8144. Lächelnd (prahasann iva) weist Brahman den Feuergott an, er solle den Wald Khâṇḍava verbrennen, das werde ihn stärken. Aber Agni bringt dies nicht zustande und begiebt sich wiederum zu Brahman. Nachdem dieser einen Augenblick nachgedacht hat, verweist er ihn auf den Beistand des Arjuna und des Kṛshṇa 1,224,3 = 8159. Auch hier fehlt nicht die Bemerkung des Brahman, er habe schon ein Mittel vorgesehen (upâyaḥ paridṛshṭo me).

Ebenfalls sehr alt, wenn auch nicht in ihrer jetzt vorliegenden Fassung, ist die Geschichte von der Butterung des Meeres. In ihren Kriegen mit den Asura haben die Götter keinen Erfolg; sie versammeln sich auf dem Berge Meru und berathschlagen, wie sie in den Besitz des unsterblich machenden Amṛita gelangen könnten. Da gibt 1,17,11 = 1109 Nârâyaṇa-Vishṇu, der hier bereits an die Stelle des Brahman getreten ist, den Göttern den Rath den Ocean zu quirlen; dann würden sie das Amṛta finden. Die Götter wollen nun den Berg Mandara aus dem Erdboden reissen, um mit ihm das Meer zu buttern; da aber trotz ihrer vereinten Anstrengung der Berg nicht von der Stelle weichen will, wenden sie sich an Vishṇu und an Brahman um Hilfe. Hier wird also Brahman wenigstens noch neben Vishṇu genannt, die Antwort und die Hilfe aber kommt nur von Vishṇu 1,18,6 = 1117: er ruft den Schlangen-

könig Ananta herbei, der dann, auf den Befehl der beiden Götter, den Mandara ausreisst. Die Butterung beginnt, es quirlen Götter und Götterfeinde, aber mit der Zeit werden sie müde und das Amṛta hat sich noch immer nicht gezeigt. Da wenden sie sich 1,18,21 = 1140 an den dasitzenden (wieder das stabile âsînam) Brahman und dieser ersucht den Vishṇu, der allein keine Ermattung fühlt, von seiner alle Welten durchdringenden Kraft den andern Göttern mitzutheilen. Auf diese Weise neu gestärkt vollenden die Götter und die Götterfeinde die Butterung des Oceans und gewinnen das Amṛta. Bei dieser Gelegenheit entsteht auch das mörderische Gift Kâlakûṭa und auf das Wort des Brahman verschlingt Çiva dasselbe zum Heile der Welt 1,18,42 = 1153. Man sieht, die uns vorliegende Redaction des bemerkenswerthen Mythus hat manches Alterthümliche bewahrt, Çiva wird dem Brahman zwar schon zur Seite gestellt und Vishṇu möglichst hervorgehoben, aber doch erheben sich beide Götter noch nicht über den Grossvater der Welt.

Die genannten Erzählungen sind die ältesten oder alterthümlichsten unter denjenigen des Mahâbhârata, in welchen Brahman eine Rolle spielt. In allen erscheint er als Kenner der Zukunft, als Orakel der Götter, als Leiter und Herr des Schicksals. Nicht nur kennt er zum voraus das Schicksal, er lenkt und bestimmt es auch, er ist selbst das Schicksal.

§ 2.

Das Schicksal des Menschen im Einzelnen bestimmt durch Brahman.

Eine weitere Ausführung dieses Gedankens ist in den zahlreichen Stellen zu erkennen, nach welchen das ganze Leben des einzelnen Menschen in allen seinen Einzelheiten zum voraus und unabänderlich von Brahman bestimmt ist. Besonders häufig wird ausgesprochen, dass die Lebensdauer des Menschen, die Stunde und die Art und Weise seines Todes von einer unabänderlichen Vorausbestimmung des Brahman abhängt. Zwei Frauen aus dem Geschlechte der Asura, Pulomâ und Kâlakâ, haben von Brahman zum Lohne für ihre Busse die Gnade (vara) erhalten, dass ihre Söhne von keinem Gotte überwunden werden können; so muss denn ein Mensch (nämlich Arjuna) sie vertilgen, denn „von einem Menschen soll diesen der Tod kommen, so ist es von Alters her bestimmt durch Brahman“ 3,173,5 = 12211. Den Helden bestimmt Brahman den Gegner, der sie einst tödten soll; so weiss Bhishma 5,185,20 = 7309 zum voraus, dass sein Verhängniss nach der Verordnung des Brahman es ist, durch die Hand des Arjuna zu sterben; Çikhaṇḍin sagt 5,163,44 = 5687, er sei von Dhâtar d. i. von Brahman[6]) dazu erschaffen den Bhishma zu tödten[7]); als Pradyumna im Begriffe ist den König der Çâlva zu tödten, erscheinen ihm, von den Göttern abgeschickt, Nârada und Vâyu und belehren ihn, nicht ihm sei es bestimmt jenen König

zu tödten, vielmehr sei dies von Dhâtar dem Kṛshṇa vorbehalten 3,19,24 = 773; nach 5,52,19 = 2104 hat Vidhâtar, d. i. ebenfalls Brahman, den Arjuna zum Todesgotte für die Kaurava erschaffen *). Auch Todesart und Todesstunde sind jedem Menschen von Brahman, d. h. vom Schicksale, vorherbestimmt. Bei grossem Unglücke sagt man: „offenbar ist es mir noch nicht bestimmt zu sterben, sonst könnte ich das nicht überleben"; dafür steht manânto naiva vihito Dhâtrâ 2,79,22 = 2605. An einer andern Stelle 12,39,7 = 1437 bitten die Götter um Hilfe gegen den Carvâka; er antwortet: dies ist schon von mir bestimmt (vihitam), in kurzer Zeit wird euer Feind sterben. Auch die „Thore, welche zu Yama führen", d. h. die verschiedenen Todesursachen sind vorherbestimmt von Brahman 1,66,15 = 2579.

Mann und Frau finden sich nach dem Willen Dhâtar's; die Gattin erhält nach 1,157,35 = 6187 der Mann als ein Geschenk von Dhâtar, der sie für ihn gebildet hat; beim Anblicke des Kriegsgottes Skanda sagt Indra 3,229,45 = 14446: dies ist gewiss der von Brahman selbst für die Devasenâ (d. h. für das personificierte Götterheer) vorherbestimmte (vihitas) Gatte, und verheirathet beide mit einander.

Glück und Unglück, Sieg oder Niederlage, alles hängt ab von der Satzung des Brahman oder Dhâtar; kurz: „der Mensch erfährt im Verlaufe der Zeit nur das, was Vidhâtar in einer bestimmten Reihenfolge ihm festgesetzt hat" 12,25,5 = 736; „nach dem Befehle des Dhâtar erfahren die Menschen so Glück wie Unglück" 2,76,3 = 2493. Besonders aber ist „Sieg oder Niederlage von Ewigkeit her vorausbestimmt von Dhâtar" 5,73,4 = 2678; „wenn ein so treffliches Heer besiegt werden konnte, so war es eben von Dhâtar so bestimmt, anders konnte es nicht sein" 6,76,6 = 3336. Dass Brahman den Ausgang der Schlachten vorher kennt und bestimmt, von den andern Göttern aber keiner, geht deutlich hervor aus der alten Erzählung vom Tode des Karṇa. Vor dessen letztem entscheidenden Kampfe mit Arjuna wünschen Indra und seine Partei dem Arjuna den Sieg, Sûrya aber und andere Götter dem Karṇa. Beide Parteien wenden sich nun 8,87,63 = 4435 an Brahman mit der Frage, welcher von beiden Sieger sein werde, und bitten ihn den Sieg „gleich" sein zu lassen **); sie wünschen offenbar, das Schicksal möge keinen begünstigen, der Erfolg vielmehr nur der Tapferkeit der beiden Helden entsprechen. Die Antwort, welche Brahman (im Vereine mit dem hier eingeschwärzten Çiva) gibt, bezeichnet den Arjuna als Sieger.

Der Satz, dass alles Thun des Menschen auf einer Schickung des Brahman oder Dhâtar beruhe, wird bald einfach hingestellt, bald werden bedenkliche Folgerungen daran angeknüpft, die zu einem entschiedenen Tadel des Gottes führen. Von Sätzen wie: „dem Schicksalswege, wie er von Vidhâtar bezeichnet ist, kann Niemand entgehen" 1,1,247 = 240, oder: „die Welt steht nicht auf ihrem eigenen Willen, sondern auf der Schicksalsbestimmung des

Dhâtar" 2,56,4 = 1990 ist der Uebergang leicht zu Klagen wie 5,51,27 = 2045: „immer werden wir Menschen von Dhâtar gehetzt, wie der Löwe das Wild scheucht". Zur Entschuldigung seines Uebermuthes sagt Yayâti 1,89,10 = 3586: „Ich dachte immer: wie Dhâtar mich gemacht hat, so bin ich"; womit übereinstimmt 13,1,13 = 13: „Als Sünder sind wir erschaffen von Dhâtar". Am entschiedensten wird die Verantwortlichkeit für das Unglück nicht nur, sondern auch für die Sünde auf Brahman gewälzt in der energischen und der Hauptsache nach gewiss ächten Rede der Draupadî 3,30,21 = 1137: „Die Welt ist nicht in ihrer eigenen Gewalt, sondern in der des Îçvara; je nach dem Wandel in ihren früheren Geburten [10]) gibt ihnen Dhâtar Liebes und Unliebes, Glück und Unglück. Wie eine hölzerne Puppe [11]), von der Hand eines Menschen gelenkt, den Körper und die Glieder bewegt, oder wie ein Vogel, an eine Schnur gebunden, nicht sein eigener Herr ist, wie der Stier der Herde, dem man einen Ring durch die Nase gezogen, oder der entwurzelte Baum, der mitten im Strome mit fortgerissen wird, so befolgt der Mensch nur das Gebot des Dhâtar. Wir kommen in die Hölle oder in das Paradies nach seinem Gutdünken. Nach seinem Willen bewegen sich die Menschen, wie die Spreu nach dem Wehen des Windes. Er spielt nur mit uns, er ist uns kein gütiger Vater; er ist ungerecht gegen die Bösen, die er begünstigt, wie gegen die Guten, die er züchtigt: ich tadle [12]) den Dhâtar". Unter Dhâtar aber oder Îçâna versteht Draupadî hier wirklich den Brahman, denn sie wechselt (3,30,36 = 1152) mit diesen beiden Ausdrücken und mit solchen ab, die unzweifelhaft auf Brahman gehen: Svayambhû, Prapitâmaha.

Bekanntlich suchte der indische Geist aus diesem Dilemma zwischen unabwendbarem Schicksale und sittlicher Verantwortung sich dadurch herauszuwinden, dass er das Schicksal des Menschen von seinem früheren Verhalten in diesem Leben oder in einer vorhergegangenen Geburt abhängig macht. Hierhin gehört der bereits angeführte Satz der Draupadî, dass Dhâtar den Geschöpfen je nach ihrem Wandel in einer früheren Geburt Glück oder Unglück zutheile 3,30,21 = 1137 (nach der Erklärung des Nîlakaṇṭha). So 11,1,18 = 19: „Gewiss habe ich in früherer Geburt eine Sünde begangen, dass mich jetzt Dhâtar in unseliges Thun verstrickt hat"; 4,20,14 = 617 „wahrscheinlich habe ich in früher Jugend eine dem Dhâtar unliebe That verübt, darum bin ich jetzt unglücklich"; 12,104,30 = 3877 „wer in Folge seines früheren Lebens in diesem Dasein kein Glück hat, der pflegt den Dhâtar anzuklagen".

§. 3.
Brahman das Orakel der Götter.

Die Zukunft ist dem Auge Brahman's enthüllt, den übrigen Göttern aber ist sie dunkel, sie suchen in ihren Nöthen bei ihm

Rath und Hilfe und nie vergebens. Diese Vorstellung kehrt auch in solchen Stücken des Mahâbhârata wieder, welche kein hohes Alter beanspruchen zu dürfen scheinen.

An die schon angeführten Stellen, nach welchen die Götter in ihren Kämpfen mit den Asura Rath und Schutz bei Brahman suchen, reihen sich noch manche ähnliche. Nachdem Indra den grossen Namuci verrätherischer Weise erschlagen hat, verfolgt ihn dessen Haupt fortwährend, ihm stets die Worte nachrufend: Wehe dir Freundetödter [13]! Der auf diese Weise gequälte Indra wendet sich an Brahman 9,43,39 = 2438 und erhält von diesem den Rath, durch ein Bad in dem heiligen Flusse Aruṇâ seine Schuld zu sühnen. Nachdem dies geschehen, wird Indra von der lästigen Verfolgung frei. — Eine ganz ähnliche Erzählung, in welcher Vṛtra statt des Namuci genannt ist, findet sich 12,282,10 = 10152 und ist in dieser Zeitschrift XXXII 310 bereits mitgetheilt. — Nachdem der tapfere Indra alle Asura besiegt hat mit Ausnahme des Bali, begiebt er sich zu Brahman 12,223,3 = 8060 und redet händefaltend ihn an: „Ich kann den Bali nicht finden, weise du mir seinen Aufenthalt nach". Diese Bitte erfüllt Brahman, befiehlt aber zugleich dem Indra, den gefundenen Bali nicht zu tödten, sondern Friede und Freundschaft mit ihm zu schliessen. Indra befolgt diese Weisung genau. — Auch die vishnuitischen Stücke bewegen sich soweit in dem hergebrachten Geleise, dass sie die Götter zuerst bei Brahman Schutz gegen die Asura suchen lassen, der sie dann weiter an Vishṇu verweist. So kommen die Götter 12,209,11 = 7614 zu Brahman mit der Bitte um Rath und Schutz gegen die Dânava; dieser vertröstet sie, Vishṇu werde die Gestalt eines Ebers annehmen und die Götterfeinde umbringen. So geschieht es denn auch. Ebenso wenden in den jüngeren çivaitischen Stücken die von ihren Feinden bedrängten Götter sich zwar direct an Çiva, in den älteren wird jedoch Brahman nicht umgangen; in der çivaitischen Fassung der Geschichte des Vṛtra 7,94,50 = 3458 und ganz ebenso in der Geschichte der drei Söhne des Târaka 8,33,39 = 1429 suchen die Götter zunächst bei Brahman Schutz, dieser aber sagt, hier könne nur Çiva helfen und macht sich mit ihnen auf den Weg nach dem Berge Mahendra; dort ist es nun Çiva der die Rolle des Brahman spielt, indem er die Götter freundlich empfängt und sie nach ihrem Begehren fragt. — Nicht auf Çiva selbst, wohl aber auf dessen Sohn Skanda werden die Götter von Brahman verwiesen in der Geschichte vom Falle des Târaka 13,84,82 = 4014. Gegen diesen Asura suchen die Götter Schutz bei Brahman, den sie ihre einzige Zuflucht nennen; dieser entgegnet ihnen, das Mittel zum Tode des Târaka sei längst von ihm vorgesehen, sie sollten den Agni aufsuchen, der werde den Sohn zeugen, durch welchen Târaka seinen Tod finden werde [14]. — Da aber die endgiltigen Götter der Inder auch nicht Vishṇu und Çiva sind, sondern die Brahmanen, so ist nicht zu verwundern, dass die Götter, von dem Geschlechte

der Kapa aus ihrem Himmel vertrieben, von Brahman an die Brahmanen verwiesen werden 13,158,3 = 7328, welche dann nicht ermangeln Feuerflammen auf die Kapa zu werfen und sie alle zu vernichten.

Dass die Götter in ihren Kämpfen mit den Asura Schutz und Rath bei Brahman suchen, ist wohl der älteste Zug in der epischen Geschichte dieses Gottes. Natürlich fehlt es aber auch nicht an Stellen, nach welchen sie sich auch in anderen Angelegenheiten, welche mit jenem Kampfe nichts zu thun haben, an ihn wenden. Wenn der erzürnte Agni seine Thätigkeit einstellt und damit jedes Opfer unmöglich macht 1,7,16 = 925 [15]); wenn der Todesgott Yama seine Pflicht vernachlässigt und es versäumt die Menschen abzurufen 1,197,3 = 7277 [16]); wenn die übervölkerte Erde ihrer Last zu unterliegen droht und die Schlangen, welche die Erde tragen, ermatten 1,64,37 = 2491 [17]); wenn der von Agastya ausgetrunkene Ocean sich nicht wieder füllen will 3,105,19 = 8823 [18]); wenn ein tugendstolzer Büsser die Götter durch seine Verachtung beleidigt 12,39,6 = 1436 [19]); in allen diesen und in einer Menge ähnlicher Fälle wenden sich die Götter, einzeln oder insgesammt, an Brahman um Rath und Hilfe, und Brahman ist stets zu beiden bereit und fähig. So hat sich also die älteste epische Vorstellung über Brahman, dass er, als der Kenner und Zutheiler des Schicksals, ja als das personificierte Schicksal selbst, der Rathgeber und das Orakel der Götter sei, durch alle noch so späten Theile des Mahâbhârata hindurch erhalten und selbst die sectarischen, vishnuitischen oder çivaitischen Stücke wagen es anfänglich nicht den Brahman ganz zu umgehen.

§. 4.

Brahman der Lehrer der Götter.

Als Kenner der Zukunft, als untrüglicher Rathgeber ist Brahman auch der Lehrer der Götter, der Lehrer der Welt (suraguru 1,1,32 = 32; lokaguru 1,197,4 = 7278); bald nach vorhergegangener Frage, bald auch aus eigenem Antriebe löst er Bedenken und Zweifel auf, die selbst ein Gott wie Indra oder ein Weiser wie Vasishtha nicht hat entwirren können. Damit hängt dann zusammen, dass er als Gott des Wissens, besonders des heiligen Wissens aufgefasst wird, dass er in enge Beziehung zum Veda gebracht und alle Satzung (dharma) auf ihn zurückgeführt wird; doch können diese Puncte erst späterhin erörtert werden.

Dass das alte Epos, obwohl den Brahman auch schon als Lehrer der Götter auffassend, ihm nicht lange Vorträge über theologische oder philosophische Fragen in den Mund legt, ist natürlich. Alt mag die Stelle 6,21,9 = 768 sein: hier fragen die Götter, während ihres Krieges mit den Asura, ob es sichere Vorzeichen gebe für den Sieg oder die Niederlage. Die Antwort des Brahman lautet:

„Nicht Stärke und Kraft gewinnen den Sieg, sondern Wahrheit und Recht: wo das Recht ist, da ist der Sieg". Hier hat Brahman noch ganz den Charakter der Unparteilichkeit, der in alten Stücken besonders den Asura gegenüber an ihm hervorgehoben wird. Auch dass verstorbene Könige, nachdem sie den Himmel betreten, von Brahman über Alles was sie zu wissen verlangen belehrt werden wie Ikshvâku 12,200,21 = 7350, ist wohl eine alte Vorstellung. Dagegen nur den spätesten Büchern des Mahâbhârata eigenthümlich sind die langen dem Brahman in den Mund gelegten Erörterungen über theologische und philosophische Streitfragen, über die Welt der Kühe (goloka), über die Opfer der Armen, über Pflicht und Schuld, über Schicksal und That u. s. w.[20]). Einige andere Stellen, in welchen er die alten Götter über das Wesen und die Namen der jüngeren, des Çiva und des Vishṇu, belehrt, müssen weiter unten in anderem Zusammenhange angeführt werden.

§. 5.
Brahman der Herr der Götter.

Der Kenner der Zukunft und Herr des Schicksals wird zum Höchsten der Unsterblichen, zum Herrn der Götter und der Welt. Diese Stellung und der Name Götterherr gebührt aber ursprünglich dem Indra. Das gegenseitige Verhältniss der beiden Götter wurde nun so gefasst, dass das eigentliche Regiment bei Indra verblieb, er aber nur im Namen und im Auftrage des Brahman dasselbe ausübte. Auf Befehl des Brahman wurde Indra als Herr der Götter eingesetzt 1,31,18 = 1453; er verliert seine Herrschaft und die Götter wählen den Nahusha zu ihrem Könige; nachdem dieser durch Agastya gestürzt ist, versammelt Brahman die Götter um sich und sagt: ohne König könnt ihr nicht sein, weihet nun wiederum den Indra zum König. Die Götter stimmen bei und es geschieht so 13,100,33 = 4804. Also übt Indra seine Herrschaft nur aus unter der Autorität des Brahman, dessen Schutzes auch er bedarf 7,94,50 = 3458 und vor dem er nur mit Händefalten (anjali) erscheint 12,223,3 = 8060, gerade wie die übrigen Götter nur gebeugten Hauptes und mit gefalteten Händen vor ihn treten 7,202,87 = 9578. Die höchsten Götter, Indra mit den Marut, Agni mit den Vasu, die Gandharva und Apsaras, die Âditya und die Sâdhya, Bṛhaspati und Uçanas stehn ehrfurchtsvoll und händefaltend vor dem sitzenden Brahman 5,49,2 = 1918. Er wird so zum Urbilde der irdischen Könige; wie in der Halle des Fürsten die Krieger und die Häupter des Volkes sich versammeln, so die Götter und die himmlischen Weisen im Hause des Brahman 2,36,3 = 1309; häufige Gleichnisse beziehen sich auf die Ähnlichkeit des von Göttern und lobpreisenden Weisen [21]) umringten Brahman mit dem Fürsten in der Mitte seiner Krieger [22]) oder auch dem heiligen Lehrer im Kreise seiner ehrfurchtsvollen Schüler [23]). Beweise für die hervorragende

Stellung des Brahman sind auch Ausdrücke wie „Brahman und die andern Götter“ [24]) und die zahlreichen Stellen, in welchen derselbe den andern Göttern geradezu befiehlt [25]). Als Herr der Götter ist er auch Herr der Erde, bhûmipati wie er 1,64,45 = 2499 oder lokânâm içvaras wie er 8,33,3 = 1399 genannt wird; so bitten ihn 13,66,17 = 3325 die Götter um einen Platz wo sie opfern könnten: „denn du bist ja der Herr der ganzen Welt“, worauf er ihnen auf dem Himavant eine Opferstätte anweist.

§. 6.
Brahman der Gabenspender.

Als Herr des Schicksals ist Brahman, in noch vorzüglicherem Grade als Indra, der gabenspendende, gnadenverleihende Gott, der Varada. Er theilt seine Gnaden aus an Götter, Götterfeinde und Menschen, nachdem er ihnen vorher die Wahl freigestellt hat. Gewöhnlich ist die Wahlfreiheit eine unbeschränkte, nur die Unsterblichkeit wird von der Liste der zu wählenden Gnaden entweder zum voraus gestrichen [26]) oder nachträglich versagt [27]), an wenigen Stellen jedoch ungebeten gewährt [28]). Es scheint dabei die Vorstellung geherrscht zu haben, dass Brahman, wenn die Wahl seinen Beifall findet, von selbst noch weitere unerbetene Gnaden hinzufügt [29]). Die Freistellung einer solchen Gnadenwahl ist oft ein freier und unbeeinflusster Entschluss des Brahman; so fordert er den Râma, nach seinem Siege über Ravana, auf sich eine Gnade zu wählen und dieser wählt Unbesiegbarkeit und stetes Festhalten an der Tugend, sowie das Leben seiner gefallenen Bundesgenossen aus dem Affenheere 3,291,42 = 16572. Auch in einigen anderen Fällen erscheint Brahman freiwillig als Gabenspender [30]); gewöhnlich aber wird der Verlauf so dargestellt, dass ihm die Gnadengabe durch hartnäckig fortgesetzte Busse abgezwungen worden sei. Diese Anschauung gab eine willkommene Gelegenheit die Macht der Busse zu verherrlichen und die Energie des menschlichen Willens als das eigentliche Schicksal hinzustellen. Das berühmteste hierher gehörige Beispiel ist das des Viçvâmitra, der nach langer schrecklicher Busse den Anblick des Brahman erlangt; dieser erklärt seine Busse für vollendet und versetzt ihn, seiner Bitte oder vielmehr seiner Forderung entsprechend, in den Stand der Brahmanen 9,40,27 = 2311. Erzählungen über Busse und darauf folgende Belohnung durch Brahman waren ein bequemes Mittel, alles Auffallende zu erklären [31]). Manchmal, besonders in solchen späteren Stücken, welche von büssenden Asura handeln, zeigt sich Brahman in einem eigenthümlichen Lichte. Denn die alte Anschauung, dass er zwischen Göttern und Götterfeinden unparteiisch in der Mitte stehe, wurde späterhin nicht mehr festgehalten; er trat entschieden auf die Seite der Götter über. Da er aber büssenden Asura's die gewünschte Gnadengabe nicht versagen kann, so hilft er in einzelnen Fällen selbst dazu, die von ihm verliehene Gnaden-

gabe illusorisch zu machen, wobei es ohne Sophisterei nicht immer abgeht. So hat Târaka, ein Fürst der Asura, von ihm die Gnade erhalten 13,85,6 = 4020: „Kein Gott, kein Asura und kein Râkshasa soll dich tödten können". Er versteht aber darunter: keiner der bisherigen Götter, und auf seine Veranlassung zeugt dann späterhin Agni den Skanda, der die Götter vor Târaka schützt und ihn zuletzt tödtet [32]. Ebenso umgeht er sein dem Râvaṇa gegebenes Versprechen, dass kein Gott ihm etwas solle anhaben können, indem er dem Vishṇu befiehlt als Mensch geboren zu werden 3,276,4 = 15932, nämlich als Râma, der dann den Râvaṇa zu Falle bringt [33].

§. 7.
Brahman der Schöpfer der Welt.

An die Vorstellung von Brahman als dem allmächtigen Schicksale, dem Herrn der Götter und der Erde, knüpfte sich die weitere an, dass er die Welt gebildet, d. h. aus den vorhandenen Urstoffen geformt habe. Denn eine Stelle, in welcher deutlich gesagt wäre, dass Brahman auch die Materie selbst erschaffen habe, ist wie es scheint im Mahabhârata nicht zu finden. Ob die Vorstellung von Brahman als dem Schöpfer der Welt schon dem alten Gedichte angehört habe, kann bezweifelt werden; eine irgendwie alterthümliche Darstellung der Weltschöpfung ist in unserem jetzigen Texte nicht zu finden und wohl auch im alten Gedichte nicht vorauszusetzen. Die alte epische Weltanschauung war wohl entweder der Frage nach dem Ursprunge der Welt noch gar nicht näher getreten, oder sie begnügte sich mit dem einfachen Satze, dass Brahman die Welt „gemacht" habe, ein Satz der dann erst späterhin in verschiedenartigster Weise näher ausgeführt wurde. In dem Gedichte, wie es uns vorliegt, wird dieser Gedanke sehr oft ausgesprochen und im Verlaufe der Erzählung wechseln mit dem Namen Brahman die Bezeichnungen Lokakṛt, Lokakartar, Sarvalokakṛt, Jagatsrashṭar als gleichbedeutend.

Wir können drei Stufen unterscheiden, welche die Vorstellung von Brahman als dem Weltenschöpfer durchlaufen hat. Nach der älteren Anschauung ist Brahman der directe Urheber der Welt; nach einer späteren erschafft er nur diejenigen Wesen, welche dann in seinem Auftrage die Welt bilden; nach einer dritten handelt umgekehrt er als Weltenschöpfer im Auftrage des Vishṇu.

§. 8.
Brahman als directer Weltenschöpfer.

Oefters wird der Satz, Brahman habe die Welten erschaffen, kurz und ohne Zuthat hingestellt: so 3,163,13 = 11853: „Brahman hat Alles erschaffen, was sich bewegt und was sich nicht bewegt"; 9,39,35 = 2281: „Der Grossvater der Welt hat die Welt erschaffen"; 2,8,14 = 71: „Der ewige Herr der Geschöpfe hat alle Welten

erschaffen"; 10,3,18 = 122: „Prajâpati hat alle Creaturen erschaffen und ihnen ihre Geschäfte zuertheilt"; 12,233,14 = 8523: „Brahman hat die Götter und die Himmelsweisen, die Väter und die Menschen, die Welten, die Ströme und die Meere, die Berge und Bäume, die Kinnara und die Rakshas erschaffen" [34]. Neben diesen einfachen Angaben fehlt es auch nicht an Versuchen und Ansätzen zu eigentlichen Kosmogonieen, die aber sämmtlich jüngeren Datums sind und sich nicht gerade durch Deutlichkeit auszeichnen. Einige dieser Stellen begnügen sich damit eine gewisse Abstufung der schöpferischen Thätigkeit des Brahman anzunehmen [35]; andere bringen den Weltenschöpfer bereits in Verbindung mit dem weiter unten zu erwähnenden Welt-Ei (Brahmaṇḍa) [36]; noch andere Schöpfungsberichte vermeiden es bereits den Namen Brahman zu nennen und setzen an seiner Stelle einen vieldeutigen Begriff, unter welchem der Leser sich denken mag was er will [37]. Die Berichte aber von einer mehrmals sich wiederholenden Weltschöpfung durch Brahman können erst später im Zusammenhange mit den Stellen über Tag und Nacht des Brahman berücksichtigt werden.

§. 9.

Die Welt erschaffen im Auftrage des Brahman.

Nur selten erscheint in unserem Gedichte diejenige Darstellung des Ursprungs der Welt, nach welcher Brahman nicht als unmittelbarer Schöpfer erscheint, sondern einen besonderen Demiurgos beauftragt. So erscheint Manu als Weltenschöpfer im Dienste des Brahman in der berühmten Erzählung vom Fische 3,187,2 = 12747. Dem Büsser Manu erscheint Brahman in Gestalt eines kleinen Fisches und bittet ihn um Aufnahme und um Schutz gegen die grösseren Fische. Da legt ihn Manu in ein Gefäss, der Fisch wächst und das Gefäss wird ihm zu klein; er bringt ihn in einen See, auch diesen erfüllt er bald ganz, selbst die Gangâ wird ihm zu enge und er wird auf seine Bitte in das Weltmeer geworfen. Von dort erklärt er dem Manu, es werde bald eine allgemeine Weltüberschwemmung eintreten, und fordert ihn auf sich mit den sieben grossen Himmelsweisen in ein Schiff zu retten. Nachdem die Ueberschwemmung wirklich eingebrochen, kommt der Fisch herbeigeschwommen; er hat ein Horn an seiner Stirne, an diesem befestigt Manu vermittelst eines Seiles das Schiff und der Fisch zieht dasselbe hinter sich her durch die Fluth. Auf einem Gipfel des Himavant, Naubandhana genannt, bindet zuletzt der Fisch das Fahrzeug an und gibt sich dem Manu als Brahman zu erkennen. Darauf gibt er dem Manu den Auftrag 3,187,53 = 12798: „Von dir sollen erschaffen werden alle Wesen, Götter, Götterfeinde und Menschen, und alle Welten, das Bewegliche wie das Unbewegliche; durch die Kraft deiner Busse und durch meine Gnade wirst du das zu Stande bringen". Darauf verschwindet Brahman und Manu führt den Befehl

aus. — In dieser fremdartig anmuthenden Erzählung wird zwar nicht gesagt aber doch vorausgesetzt, dass die jetzt durch eine Überschwemmung zu zerstörende Welt schon einmal geschaffen worden und jetzt durch eine Neuschöpfung zu ersetzen sei; diese neue Schöpfung geht aber nicht direct von Brahman selbst aus, sondern er beauftragt den Manu damit. Der Gedanke von mehreren auf einander folgenden Weltschöpfungen gehört aber doch wohl einem späteren Ideenkreise an und somit kann auch diese Erzählung von Manu und seinem Schiffe keinen Anspruch auf Alterthümlichkeit erheben. — Anstatt des Manu erhält im Harivamça 116 Daksha den Auftrag: Erschaffe du die Wesen. Er bringt die Himmelsweisen, die Götter und die Götterfeinde, die Menschen und die untergeordneten göttlichen oder halbgöttlichen Wesen hervor, zuletzt die Thiere [28].

§. 10.

Brahman Weltenschöpfer im Auftrage anderer Götter.

Jünger noch sind diejenigen Darstellungen, nach welchen Brahman auf Befehl eines höher stehenden Gottes als Weltenschöpfer auftritt. Die Vishnuiten knüpften die Schöpfung unmittelbar an Brahman, mittelbar an Vishṇu an. Ersterer heisst zwar Schöpfer der Welt in einem ganz vishnuitischen Stücke 6,65,46 = 2943, sagt aber dann selbst 6,65,65 = 2962, er habe die Welt geschaffen durch die Gnade des Vishṇu. Eine andere vishnuitische Darstellung haben wir 12,340,32 = 13038, wo zwar Brahman als Schöpfer dargestellt, selbst aber erschaffen ist und zwar von Aniruddha und dieser wiederum von Vishṇu. Ebenso geht die Weltenschöpfung stufenweise vor sich nach 3,272,45 = 15822: aus dem Lotus auf dem Nabel des Vishṇu entsteht Brahman, dieser sieht die Welt leer stehn und erschafft die sieben grossen Himmelsweisen und diese ihrerseits die bewegliche und die unbewegliche Natur, die Menschen und die übrigen Geschöpfe. Nach 13,159,35 = 7388 ist die Welt erschaffen von Vishṇu in seiner Gestaltung als Brahman.

Es ist wohl nur Zufall, dass wir diesen vishnuitischen Kosmogonieen kein çivaitisches Gegenstück zur Seite stellen können; denn im Allgemeinen wird in unserem Gedichte ängstlich darauf gesehen dass keiner jener beiden Götter hinter dem andern zurückstehe, und was von dem einen behauptet wird muss an einer andern Stelle auch von dem andern gesagt sein. Doch findet sich der Satz, Çiva habe die Welt durch Vermittelung des Brahman erschaffen, nicht ausdrücklich ausgesprochen. Bestimmt aber wird Brahman von Çiva als Weltenschöpfer anerkannt 12,257,1 = 9165 und eben so bestimmt ist Brahman eine Schöpfung des Çiva 7,201,74 = 9467. 13,14,4 = 591. 13,14,6 = 594 u. a.

Was noch weiter über Brahman als Weltenschöpfer zu bemerken wäre, hängt mit den Vorstellungen vom Weltende, von den Tagen und den Jahren des Brahman, von seinem Verhältnisse zu Çiva und

zu Vishņu enge zusammen und kann erst weiter unten zur Sprache kommen.

§. 11.

Brahman erhält und regiert die Welt.

Wie Brahman die Welt erschaffen hat, so ist er es auch der sie im Gange erhält. Alle Anordnungen und Einrichtungen, auf welchen nach indischer Ansicht die materielle Erhaltung des Weltalls und die moralische Ordnung der Gesellschaft beruhen, rühren von ihm her; er ist es allein, der mit seines Stabes Schrecken die Wesen auf dem angewiesenen Pfade erhält. Auf seinen Befehl ist der Schlangenkönig Çesha zum Träger der Erde geworden 1,36,24 = 1587, so dass dieselbe ohne zu schwanken auf dessen Haupte einen sichern Stützpunct gefunden hat; von ihm geheissen, wandelt der Gott der Morgenröthe, Aruņa, vor der Sonne einher, um die Gluthen zu dämpfen, mit welchen der feurige und wegen der Verfolgung des Râhu zürnende Gott die Erde zu Asche brennen würde 1,24,16 = 1275; er mit seinen Gehilfen, den Göttern, führt am Morgen die Sonne herauf 3,313,46 = 17331; er hat den Mondgott Soma zum Heile der Welt auf den Wagen gehoben Harivança 1320 und ihn zum Herrn der Gewässer und der Pflanzenwelt gemacht H. V. 1330; er hat den Polarstern an die Spitze der sieben grossen Sterne gestellt H. V. 64, Ebbe und Fluth geordnet H. V. 2990 und die Welt vor dem unterirdischen Feuer des Aurva beschützt, indem er es nach Vaḍavâmukha bannte 2557. Er trifft Anstalten die Erde vor der drohenden Uebervölkerung zu behüten 1,64,37 = 2491. H. V. 2961 [39]) und er beschützt die Menschen vor den giftigen Schlangen, indem er den Fluch ihrer Mutter Kadrû bestätigt 1,21,9 = 1197 [40]).

§. 12.

Der einzelne Mensch.

Beruht so die Einrichtung des ganzen Weltalls auf der Fürsorge des Brahman, so bestimmt dieselbe Fürsorge auch das Leben des einzelnen Individuums und den Zustand der menschlichen Gesellschaft. Die körperliche und geistige Beschaffenheit des Menschen rührt ebenso von Dhâtar her, wie die Einsetzung des Königthums und des Kastensystems, wie jede religiöse und sociale Satzung. Das Geringste wie das Grösste ist Gegenstand seiner Sorge.

Jeder einzelne Mensch in seiner besonderen Bestimmtheit ist ein Werk des Brahman. Einen schönen Ausdruck findet dieser Gedanke 9,6,12 = 303: „Als Dhâtar den Açvatthâman bildete, da besann er sich mit Ernst wieder und wieder auf neue Trefflichkeiten“. Das natürliche Geschlecht des Menschen [41]), seine individuelle Körperbildung mit ihren Vorzügen und Mängeln [42]), sein Name [43]), die Länge seines Lebens [44]), Alles ist von Brahman bestimmt. Selbst den einzelnen Thiergattungen hat er bei der Schöpfung einer jeden ihre besondere Speise zugetheilt 5,105,4 = 3677 [45]).

Auch die geistigen Eigenschaften des Menschen, die sittlichen wie die intellectuellen, werden auf Brahman zurückgeführt. Tugendhafte Gesinnung ist sein Geschenk 3,275,30 = 15918 (an Vibhishana) 1,36,15 = 1578 (an Çesha), alle Geschöpfe handeln nach der von Vidhâtar ihnen vorgeschriebenen Weise (yathâvad vihitam Vidhâtrâ) 3,25,16 = 960; dem Einfältigen gibt Dhâtar Gelehrsamkeit und den Weisen macht er kindisch 5,31,2 = 917.

§. 13.
Der dharma.

Die menschliche Gesellschaft erhält und regiert Brahman durch den dharma, mit welchem Worte Alles zusammengefasst wird, was wir göttliches und menschliches Gesetz, Sitte, Brauch, Gewohnheitsrecht nennen. Alles Recht und jeder Brauch wird auf Brahman zurückgeführt, besonders ist die Ehe seine Stiftung und ebenso die Grundlagen des indischen Lebens, das Königthum und die Kasteneintheilung.

Der dharma ist von Brahman gleich nachdem er die Welt erschaffen festgesetzt worden 12,166,21 = 6140; der dharma ist von Brahman selbst erschaffen 5,132,7 = 4465. 12,188,1 = 6930; aus der rechten Brust des Brahman ist er hervorgegangen, der Bändiger der Männer, der aller Welt Segen bringt 1,66,31 = 2595. Die Tugenden sind von Brahman festgestellt als die Wege die zum dharma führen 1,66,15 = 2579, jedes Unrecht (adharma) aber bestraft er H. V. 3154. Die Idee, dass er der Schützer des dharma ist, findet 8,45,19 = 2089 einen naiven Ausdruck: in allen anderen Ländern wurde ehemals der dharma geehrt, als aber Brahman die Zustände in Pancanada sah, da rief er aus: Pfui!

§. 14.
Die Ehe.

Mann und Weib, die zwei sind geordnet von Vidhatar 3,134,9 = 10659; Mann und Weib sind die beiden Hälften, aus welchen das Wesen des Brahman besteht H. V. 49. Die Tochter heisst ein Pfand des grossen Brahman, von diesem selbst gebildet für den zukünftigen Gatten 1,157,35 = 6137. Brahman bestimmt dem Manne die künftige Frau 3,229,45 = 14446 und verspricht ebenso der schutzlosen Devasenâ, ihr für einen passenden Gatten zu sorgen 3,224,23 = 14279. Die Gebräuche bei der Eheschliessung werden auf Brahman zurückgeführt 1,113,12 = 4436[46]. Der bekannte indische Satz, dass eine Frau niemals selbständig (svatantrâ) sein könne, wird auf Brahman selbst zurückgeführt 13,20,14 = 1498. Als Schützer der bereits bestehenden Ehe zeigt sich Brahman, wenn er auf glänzendem Wagen dem Râma erscheint 3,291,18 = 16548 und ihn verhindert seine treue Gattin Sitâ zu verstossen, oder wenn

er dem Angiras seine von Atri geraubte Gemahlin Târâ zurückverschafft H. V. 1348.

§. 15.
Das Königthum.

In nachdrücklicher Weise wird die Einsetzung des Königthums auf Brahman zurückgeführt. Als die Erde noch ohne König war, wird 12,67,20 = 2514 erzählt, da frassen die Menschen untereinander sich auf wie die Fische im Teiche, so dass sie zuletzt den Brahman um einen König baten, der sie schützen sollte und den sie zu ehren versprachen. Darauf setzt Brahman den Manu als ersten König ein, nachdem er ihn vorher in seinen Pflichten unterwiesen hat. In einem ähnlichen Berichte 12,59,22 = 2143 heisst der erste König Vainya[47]. — Nach indischer Anschauung beruht alles Recht auf dem danda, dem Stocke, d. h. auf der Strafgewalt des Königs. Daher ist 12,15,35 = 458 der Stock von Vidhâtar selbst eingesetzt, zur Erhaltung der Zucht und um Pflicht und Besitz auf Erden zu beschützen. Ebenso ist das Richtschwert von Brahman geschaffen zum Schutze des Rechts und zur Bestrafung der Gottlosen 12,166,43 = 6162.

§. 16.
Das Kastensystem.

Auch die Eintheilung der Menschen in vier Farben wird auf Brahman zurückgeführt, der nach 12,233,18 = 8528 dafür gesorgt hat, dass die Beschäftigung der Menschen eine verschiedenartige sei. Nach der Erschaffung der Menschen, heisst es 12,188,4 = 6933, ordnete Brahman die vier Farben der weissen Brâhmana, der rothen Kshattriya, der gelben Vaiçya und der schwarzen Çûdra. Die verschiedenen Pflichten der vier Farben sind festgesetzt von Brahman (vihitâni Svayambhuvâ) 4,50,4 = 1557. Eine alte Stelle 10,3,18 = 122 sagt: als der Herr der Geschöpfe die Creaturen erschaffen, da legte er jeder Farbe eine besondere Pflicht auf, den Brahmanen das Studium der Veda, den Kriegern Heldenthum, den Vaiçya Geschicklichkeit, den Çûdra Unterwürfigkeit. Aehnlich werden die Pflichten der vier Farben angegeben 8,32,43 = 1367: Der ersten Kaste wies Brahman Opfern und Beten als Pflicht zu, der zweiten Schutz und Spende, der dritten Pflügen und Viehzucht, der vierten die Bedienung der drei oberen. In der zuletzt genannten Stelle wird auch die bekannte Vorstellung ausgesprochen, Brahman habe die Brahmanen aus seinem Munde geschaffen, die Krieger aus seinen Armen, aus den Schenkeln die Vaiçya und aus seinen Füssen die Çûdra; dasselbe behaupten die Stellen 12,72,4 = 2752. 12,296,5 = 10865. 12,318,90 = 11814, aber alle Farben stammen von Brahman ab, sind brahmaja. Nach dem Harivamça 1688 hat König Bali die Kastenordnung auf Erden eingeführt, aber nach der Angabe und auf den Befehl des Brahman.

Im Widerspruche mit diesen Stellen wird 12,188,10 = 6939 ausgesprochen, die Menschheit, wie Brahman sie geschaffen, sei ursprünglich rein brahmanisch gewesen und die drei andern Kasten seien die Nachkommen von abgefallenen und gesunkenen Brahmanen.

§. 17.
Die einzelnen Kasten.

Am meisten stehen bei Brahman natürlich die Priester in Gnaden, die ja auch nach ihm sich nennen. „Nichts geht über einen Brahmanen" ist ein Spruch der nach 3,85,96 = 8239 von Brahman selbst herrührt. Dieser hat nach 3,114,17 = 10011 die ganze Erde einem Brahmanen, dem Kaçyapa, geschenkt. Die Erde erhebt Widerspruch: Schenke mich keinem Sterblichen, es wäre doch vergeblich, lieber senke ich mich zur Unterwelt hinab. Da Brahman ihres Widerspruches ungeachtet die Schenkung vollzieht, versinkt sie in den Ocean, aber versöhnt durch die Busse des Kaçyapa erhebt sie sich in Gestalt eines Altares wieder aus dem Wasser. Der Sinn der Sage ist deutlich: die eigentlichen Götter der Welt sind die Brahmanen und jeder Protest dagegen ist vergeblich. In den spätesten Stücken weiss Brahman Göttern und Menschen nichts dringender anzuempfehlen als Gehorsam und Ehrerbietung gegen die Brahmanen. Eine Prosaerzählung 3,198,25 = 13328 berichtet wie er die Frömmigkeit des Königs Çibi prüfte. Er besucht ihn in Gestalt eines Brahmanen und verlangt von ihm, er solle seinen eigenen Sohn Bṛhadgarbha schlachten und ihm als Speise vorsetzen. Der König thut es unweigerlich, obwohl der Brahmane ihm unterdessen auch noch sein Haus anzündet und niederbrennt. Darauf verlangt er, der König solle die vorgesetzte Speise selbst kosten. Auch dazu schickt der gehorsame Çibi sich an, aber jetzt gibt Brahman sich zu erkennen, belebt den Bṛhadgarbha wieder und stellt dem Könige das verlorene Gut wieder vollständig zurück. — Ueber die Seligkeit, welche durch freigebige Spenden an Brahmanen gewonnen wird, belehrt Brahman den Indra 13,72,5 = 3546 und 13,83,13 = 3891.

Aber auch der dharma der Kriegerkaste wird in ganz derselben Weise auf Brahman zurückgeführt: „Brahman hat die Krieger aus seinen Armen erschaffen, zu hartem Thun und zum Schutze der Geschöpfe" 5,132,7 = 4465. „Zum Schutze der Wesen gegen wilde Thiere und zügellose Menschen hat Brahman die Kriegerkaste erschaffen" 3,63,12 = 2441. König Duryodhana wird angeredet 9,31,36 = 1777: „entweder wirst du siegen und diese Erde beherrschen, oder getödtet auf der Erde ruhen: so ist es deine Pflicht, so hat Dhâtar selbt es bestimmt". Ähnlich wird Yudhishthira von seinen Gewissensbissen geheilt 12,27,34 = 832: „Wie du von Dhâtar geschaffen bist, so musst du handeln", nämlich als Krieger. Nicht nur zeigt Brahman dem Schicksale der Krieger die grösste

Theilnahme, so dass er in Person vom Himmel herabsteigt um ihren Kämpfen zuzuschauen [43] und die gefallenen Helden selbst im Paradiese willkommen heisst 13,103,4 = 4909: er selbst hat auch eine kriegerische Seite, unter seinen Attributen fehlen nicht die beiden Hauptstücke der Ausstattung eines Kshattriya, der Kriegswagen und der Bogen.

Von den beiden unteren Kasten ist im Mahâbhârata überhaupt nicht viel die Rede. Auch sie sahen übrigens den Brahman als den Stifter ihrer Kaste und ihrer Beschäftigung an. Ein Jäger, getadelt dass er Thiere tödte, vertheidigt sich 3,207,21 = 13721: ein jeder Stand, sagt er, hat seine besondere Beschäftigung; in meiner Familie nun ist diese erblich; so lange ich verbleibe in dem von Vidhâtar mir angewiesenen (vihitam) Berufe, darf mich Niemand tadeln. Unter Beruf (karman) aber versteht er die Beschäftigungen der einzelnen Kasten, was aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, und die Erörterung schliesst ab mit dem Satze: Jeder menschliche Beruf ruht auf einer Satzung des Brahman 3,208,19 = 13821.

§. 18.

Das Opfer.

Wie jede religiöse Uebung so rührt besonders der ganze Opfercultus von Brahman her: er hat den Menschen das Opfer gegeben, damit sie jeden ihrer Wünsche in Erfüllung bringen könnten 6,27,10 = 960. Sind hier die Opfer der Menschen wegen da, so wird in anderen Stellen das Verhältniss geradezu umgekehrt: nach 12,12,20 = 352 hat Brahman die Menschen und nach Harivamça 906 sogar die Götter nur dazu erschaffen, dass sie ihm opfern sollten, und alle Güter der Erde hat Dhâtar nur geschaffen, damit sie geopfert würden 12,20,10 = 610. Auch die einzelnen Bestimmungen bei den verschiedenen Opfern werden als Satzungen des Brahman bezeichnet, z. B. dass beim çrâddha-Opfer Agni angerufen werden muss 13,92,6 = 4377.

Nach indischer Anschauung muss der Gott, was er von den Menschen verlangt, auch selbst thun und so finden wir an verschiedenen Stellen den Brahman selbst mit Opfern beschäftigt. Die naheliegende Frage, wem er denn geopfert habe, wird nicht erhoben. Von berühmten Opferstätten heisst es: hier hat Brahman selbst ein Opfer dargebracht, so in Dîrghasatra, in Gesellschaft der andern Götter und der Siddha, 3,82,108 = 5050; auf dem Berge Mahendra 3,87,22 = 8318; an dem See Bindusaras 2,3,15 = 72; bei dem Teiche Brahmasaras im Walde Dharmâranya 3,84,86 = 8064. „Wo Gangâ und Yamunâ zusammenfliessen, da opferte ehemals Pitâmaha selbst, die Seele der Wesen; darum ist diese Gegend berühmt unter dem Namen Prayâga" 3,87,19 = 8315. Auf dem Himavant brachte Brahman ein grosses Opfer 9,38,29 = 2214 und rief die Göttin Sarasvatî, welche sich nicht eingefunden hatte, durch

die Opfersprüche herbei; dasselbe Opfer wird auch 9,38,5 = 2190 geschildert und an den Wallfahrtsort Pushkara verlegt. Dem Vishṇu bringt Brahman im Vereine mit andern Göttern das Vaishṇava-Opfer dar 12,340,55 = 13061.

Auch an von anderen Göttern veranstalteten Opfern nimmt er Antheil, wie an dem von Çiva zerstörten Opferfeste des Daksha 12,284,9 = 10281 und an dem Königsopfer (râjasûya) des Soma H. V. 1334.

§. 19.
Busse und Wallfahrten.

Zur Tilgung der Sünde hat Brahman die Busse erschaffen, nach 12,188,1 = 6930 noch vor Göttern und Menschen; die Busse ist von Dhâtar selbst festgesetzt 5,43,38 = 1658. Natürlich muss er auch hier mit dem guten Beispiele vorangegangen sein. Er heisst der grosse Büsser, mahâtapâs 3,189,46 = 12996. 3,274,11 = 15882; in Sthâṇutîrtha büsste Sthâṇu d. i. Brahman 9,42,5 = 2362. In einem ganz vishnuitischen Stücke 12,350,45 = 13051 wird berichtet von der Busse des Brahman und der anderen Götter am nördlichen Ufer des Milchoceans; tausend Götterjahre hindurch steht er mit erhobenen Armen auf einem Beine, bis Vishṇu erscheint und anordnet, Brahman, der grosse Urvater, der Lehrer der Welt, solle mit den andern Göttern ihm ein Opfer bringen, dann würden sie Erfüllung aller ihrer Wünsche erlangen.

Die heiligen Wallfahrtsorte, die tîrtha, hat gleichfalls Brahman „geschaffen" d. h. gestiftet 9,47,22 = 2750, und bei einer Menge derselben wird angegeben dass er sie besucht habe.

Kurz, das ganze religiöse Ceremoniell, der Vidhi, ist von Brahman eingesetzt 3,25,14 = 958.

§. 20.
Die Veda.

Für religiöse Satzung aber ist die höchste Autorität das heilige Wort, der Veda. „Nachdem Brahman die Welt erschaffen, setzte er das Recht fest, so wie es im Veda gelesen wird" 12,166,21 = 6140. Er muss also zu dem Veda in ein bestimmtes Verhältniss treten. Nach einigen Stellen ist er der Urheber, der Schöpfer des Veda, nach andern trägt er Sorge für die Erhaltung desselben. Nach 12,188,1 = 6930 hat Brahman noch vor den Göttern und Menschen den Veda erschaffen, nach 6,41,23 = 1449 zugleich mit dem Brahmanenstande und mit den Opfern. In der östlichen Weltgegend hat einst der erhabene Brahman den Veda gesungen 5,108,10 = 3770. Er selbst heisst der Vierveda, Caturveda 3,203,15 = 13560. Im Harivaṅça wird gesagt, er trage auf jedem seiner vier Häupter einen der vier Veda 13210; er habe die (drei oder vier *?) Veda geschaffen. Die vier Veda wohnen leibhaftig im Palaste des Brahman 2,11,32 = 449; dessen Wohnung ertönt ohne Unterlass

von Vedahymnen, die dort von kundigen Brahmanen vorgetragen werden H. V. 14058. Ursprünglich hatte Brahman nach 12,188,15 = 6944 den Veda für alle Menschen bestimmt, aber bei einem Theile der Menschheit gerieth derselbe späterhin durch Sündhaftigkeit in Vergessen. Kenntniss des Veda erscheint unter den Gnadengaben des Brahman 3,275,30 = 15918. Dass die jetzige Sammlung der Vedalieder auf einer bestimmten Redaction beruht und vor Eintreten derselben die Lieder in Gefahr waren vergessen zu werden, wird an einigen Stellen angedeutet. Am Ende des vorigen Weltalters, wird 12,210,19 = 7661 erzählt, war der Veda verloren, aber die grossen Ṛishi fanden ihn wieder vermöge ihrer Busse sowie durch die Gnade und die Belehrung des Brahman. Zwei tückische Dämonen, Madhu und Kaiṭabha, sehen zu wie Brahman auf der Lotusblume sitzend die vier Veda erschafft 12,347,27 = 13476; sie stehlen ihm dieselben. Brahman bemerkt den Verlust [59]) und wendet sich klagend an Vishṇu: der Veda beraubt könne er die Schöpfung der Welt nicht unternehmen; Vishnu möge sie ihm wieder verschaffen. Dieser holt sie aus der Unterwelt Rasâtala und stellt sie dem Brahman wieder zu 12,347,58 = 13508. Die Ordnung und schriftliche Aufzeichnung der Veda erfolgt nach 1,63,88 = 2417 auf den Wunsch des Brahman durch Vyâsa, welchen dabei der Gott Gaṇeça unterstützt.

§. 21.

Beziehung zur Dichtkunst und Wissenschaft.

Brahman hat den Veda „gesungen“ oder „geschaffen“, es war ein kleiner Schritt ihn auch zu der übrigen Dichtkunst und Litteratur in Beziehung zu setzen. Er wird von Dichtern angerufen: „nachdem ich verehrt habe den Svayambhû will ich berichten“ ist ein alter Eingang in Erzählungen 1,64,3 = 2458. 1,65,9 = 2517, späterhin trat in dieser Hinsicht Gaṇeça an seine Stelle. Ueber das Mahâbhârata berichtet es selbst 1,1,57 = 57: nachdem Vyâsa das ganze Gedicht verfertigt hat, erhält er den Besuch des Brahman und auf dessen Anordnung schreibt Gaṇeça das Gedicht aus dem Munde des Vyâsa nieder.

Wie Brahman selbst Büsser und Opferer ist, so tritt er auch als Dichter auf. Sprüche werden unter seinem Namen angeführt 3,85,96 = 8239 („kein Wallfahrtsort ist der Gañgâ gleich, kein Gott ist über Keçava d. i. Vishnu. Nichts geht über die Brahmanen, so hat Brahman selbst gesagt“), ein anderer 12,15,32 = 454 des Inhaltes, dass das Heil der Wesen auf dem Stocke (daṇḍa) d. h. auf der strafenden Gerechtigkeit beruhe; ein dritter 13,20,14 = 1498 über die dauernde Unselbständigkeit der Frauen und über deren Neigung zur Untreue 13,19,94 = 1475; ferner 5,12,19 = 386 über die Pflichten gegen Schutzflehende. Ferner wird ihm zugeschrieben ein Gedicht über die Namen des Çiva 13,17,175 = 1287, ja sogar ein ganzes Buch, Trivarga genannt, welches über dharma,

artha und kâma handelte 12,59,30 = 2151 und sehr umfangreich gewesen sein muss, da Çiva in Berücksichtigung der kurzen Lebensdauer des Menschen es abzukürzen sich veranlasst fand. Auch die Wissenschaft steht unter dem Einflusse des Brahman, welcher nach 5,31,2 = 917 den Einfältigen gelehrt macht; die Kunde, wie Schlangenbisse zu heilen seien, hat Kaçyapa von Brahman erhalten 1,21,76 = 1204. Sogar die Kunst des Waffenschmiedes übt er aus; er hat den göttlichen Bogen Gândiva, die berühmte Waffe des Arjuna, verfertigt 1,225,19 = 8192. 5,98,21 = 3542. 8,72,24 = 3617, nach späteren Stellen auch einen anderen Bogen desselben Arjuna mit der Bestimmung, diese Waffe werde jede Gegenwehr unmöglich machen 7,201,37 = 9427; ferner einen undurchdringlichen Panzer, den er dem Angiras schenkte und welcher späterhin von Duryodhana getragen wurde 7,103,20 = 3862, und, nach einer Stelle wenigstens, den sonst dem Viçvakarman zugeschriebenen Donnerkeil, womit dieser den Vṛtra erschlug 12,342,41 = 13213.

§. 22.
Zeiteintheilung.

Der Cultus, wie ihn Brahman bestimmt hat, ist gebunden an gewisse Stunden, Tage, Monate, an bestimmte Festzeiten und Festtage. Daher gilt Brahman auch als Ordner des Jahres und seiner Theile. In einigen Kosmogonieen bestimmt er die Eintheilung der Zeit noch ehe er zur Schöpfung schreitet 12,166,12 = 6131. H. V. 37, indem er das Jahr, die Jahreszeiten, den Monat und dessen Theile festsetzt. Bei der Beschreibung des Palastes des Brahman und der Aufzählung seines dienenden Gefolges fehlen auch die personificierten Zeitabschnitte nicht 2,11,37 = 454.

§. 23.
Brahman zerstört die Welt.

Wie Brahman die Welt erschaffen hat und die geschaffene regiert und erhält, so ist er es auch, der einstens die ganze Schöpfung wieder zerstören wird. In grossen Gefahren, bei ungewöhnlichen Naturereignissen sagt man: gewiss, Brahman hat den Untergang der Welt beschlossen 3,171,21 = 12152. Er heisst ein sarvabhuj 12,141,55 = 5378: „Wenn selbst Brahman ein Allverzehrer ist, warum sollte ich z. B. nicht Hundefleisch essen?“ Auch der Untergang alles Bestehenden ist von Brahman eingesetzt: er selbst hat die Todesgöttin Mṛtyu erschaffen, wie 12,256,13 = 9156 und 7,54,50 = 2133 ausführlich erzählt wird[31]. Doch tritt in unseren Gedichte die Idee von Brahman als dem Weltenzerstörer immer in Verbindung mit dem weiteren Gedanken auf, dass er die zerstörte Welt späterhin von neuem wieder erschaffe, um sie dann nach einer unendlichen Reihe von Jahren abermals zu zerstören, und so fort in ewigem Kreislaufe. Daher können die Stellen, welche von Brah-

man als dem Zerstörer der Welten reden, nur betrachtet werden in Verbindung mit den Sätzen über die Mehrheit der Weltschöpfungen, über die Tage und Nächte des Brahman.

§. 24.

Brahman ursprünglich ewig und unvergänglich.

Nach der alten epischen Vorstellung nämlich ist Brahman schlechthin ewig; er hat keinen Anfang und kein Ende, er war von Anfang an und wird immer sein. Unter seinen Beinamen erscheinen keine häufiger als diejenigen, welche seine Ewigkeit ausdrücken. Er heisst der ewige oder der unvergängliche, avyaya, 7,202,87 = 9578. 12,39,7 = 1437 u. a.; sanâtana 2,3,14 = 71; ajara der niemals alternde 13,84,82 = 4014; pûrvajâta der längst geborene 14,23,6 = 689; âdideva der Urgott 7,53,13 = 2061; lokâdinidhaneçvara der Herr des Anfangs und des Endes der Welt 7,53,20 = 2068. „Unzerstörbar und unvergänglich[52]) ist Brahman, der Grossvater der Welt“ 5,97,2 = 3502. „Brahman ist einer, aus sich selbst entstanden, uranfänglich, ewig“ 12,208,3 = 7569. Nach einem Ursprunge oder gar einem Erschaffer desselben kann daher von dem Standpuncte der alten Anschauung aus gar nicht gefragt werden; er hat den Grund seiner Existenz und seiner Unsterblichkeit in sich selbst, wie dies einer seiner häufigsten Namen, Svayambhû, auch ausdrückt. Ein höheres Princip, aus welchem man sein Wesen ableiten könnte, ist gar nicht vorhanden; was er 3,187,52 = 12797 von sich selbst sagt: „Ich bin Brahman, der Herr der Geschöpfe. Höheres als ich gibt es nichts“, das ist die Vorstellung, welche man von dem „Herrn der Welten“ sich gebildet hatte. Es ist nur Anlehnung an die populäre Anschauungsweise, wenn er einmal Amṛta trinkt 5,102,3 = 3604, und einer späteren Zeit gehören die weiter unten anzuführenden Stellen an, welche vor ihn noch das sächliche, unpersönliche Brahman stellen oder den Vishnu oder Çiva seinen Erzeuger nennen.

§. 25.

Tage und Nächte des Brahman.

Späterhin jedoch griff die indische Grundanschauung, dass dem Wechsel von Entstehen und Vergehen Alles unterworfen sei, auch die Idee von Brahman an. Jedoch können wir auch hier eine schrittweise Entwickelung und Veränderung der alten Vorstellungen beachten. Zunächst dachte man die Existenz des Brahman zwar immer noch als eine ewige, nicht aber seine Thätigkeit; man unterschied Perioden seines Schaffens und Perioden seiner Ruhe; man sprach von dem wachenden und dem schlafenden Brahman. So lange er schläft, ist Alles todt; nach seinem Erwachen schafft er die Welt wieder für ein neues Weltenalter, welches dann nach einer Anzahl von Jahrtausenden vergeht, sobald Brahman die Augen schliesst. Mit dieser Vorstellung von Tag und Nacht des Brahman verband sich dann

die oben angeführte über die Zerstörung der Welt durch ihn und man kam so zu der Annahme einer unendlichen Reihe von Weltschöpfungen und Weltzerstörungen; eine späte nachepische Idee, von welcher wir im Mahâbhârata vergeblich nach einer genauen Darstellung suchen. Die ausgiebigste Stelle ist noch 3,188,80 = 12885, wo es heisst: wenn ein Weltalter zu Ende ist, dann schickt Parameshṭhin (d. i. Brahman) gewaltige Wolken; diese regnen zwölf Jahre lang und überschwemmen die ganze Welt, so dass alle Geschöpfe umkommen; während dieses Weltunterganges (pralaya) schläft Svayambhû auf einem Lotus. Aus 3,189,42 = 12991 geht dann hervor, dass Brahman vom Untergange der alten Welt bis zur Schöpfung einer neuen als schlafend gedacht wird. In demselben, übrigens sehr späten Abschnitte heisst es 3,188,3 = 12807 von Mârkaṇḍeya, er sei das älteste Wesen nach Brahman, denn nur er überstehe den pralaya und sei dann Augenzeuge, wie der wieder erwachte Brahman die Welt von neuem schaffe [53]).

Die ganze Dauer des Bestehens einer einzelnen dieser Weltschöpfungen heisst ein Tag, die Zwischenzeit von einer Weltzerstörung bis zur folgenden Welterneuerung eine Nacht des Brahman [54]); in der Festsetzung der Zeitdauer einer solchen Periode hatte die Phantasie beliebigen Spielraum [55]). Im Ganzen genommen ist von den Tagen und Nächten des Brahman im Mahâbhârata noch wenig die Rede; diese Vorstellung scheint erst später vielleicht durch Buddhistische Einflüsse entstanden zu sein; jedenfalls lässt sie die Ewigkeit der Existenz des Brahman noch unberührt. Aber andererseits war hier allerdings in dem alten Systeme ein schwacher Punct gegeben, an welchem der spätere Vishnuismus einsetzen und aus dem schlafenden Brahman einen vergänglichen machen konnte.

§. 26.
Eigenschaften des Brahman.

Ehe unsere Betrachtung sich den Vorstellungen der späteren Zeit zuwendet, wie sie sich theils durch die Philosophie, theils durch die Verehrung der späteren Götter, des Çiva und des Vishnu, umgestalteten, wäre zum Schluss des Berichtes über die ältere Anschauung noch ein Wort über die Eigenschaften nachzutragen, welche an ihm besonders hervorgehoben werden. Es sind deren drei, Ewigkeit, Allwissenheit und Heiligkeit. Dass Brahman der älteren Darstellung nach schlechthin ohne Anfang und ohne Ende gedacht wurde, ist in anderem Zusammenhange schon ausgeführt worden. Allwissenheit wird keinem Gotte so bestimmt zugeschrieben wie ihm; er kennt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bhûtabhavyabhavishyavid 7,54,32 = 2104, er weiss Alles sarvajna H. V. 7968. Auch seine moralische Seite ist fleckenlos; was wir aus anderen Quellen von Versündigungen des Brahman erfahren, darüber gibt das Mahâbhârata keinen Bericht; er heisst rein in seinem Wesen

(viçuddhâtman 1,212,22 = 7732. 3,291,18 = 16548) und ist von Sinnlichkeit frei, denn von der schönen Nymphe Tilottamâ vermag kein Gott die Blicke zu wenden ausser Brahman 1,211,30 = 7708.

Dass jedoch die Vorstellung von Brahman's Heiligkeit und ungetrübter Ruhe nicht immer gegenwärtig war, beweisen die Stellen, in welchen erzählt wird, er habe geflucht. So verflucht er zwei Apsaras, die Adrikâ 1,63,58 = 2388 und eine andere ungenannte 3,110,36 = 10004, die erstere in einen Fisch, die andere in eine Gazelle verwandelt zu werden. In beiden Erzählungen ist ein Grund der Verfluchung nicht angegeben; in beiden wird die verfluchte Apsaras späterhin vom Fluche befreit und in ihren früheren Stand zurückversetzt, sobald sie, ungeachtet jener Verfluchung, ein Menschenkind geboren hat. An einer andern Stelle 1,96,6 = 3848 wird ein Grund angegeben: König Mahâbhisha hat nach seinem Tode den Himmel erreicht; dort aber beleidigt er die Gaṅgâ, wird von Brahman verflucht (apadhyâtas, çaptas Nil.) und muss zur Erde zurück. — Der ungehorsamen Göttin Mṛtyu droht Brahman mit seinem Fluche und zwingt sie so zum Nachgeben 12,258,37 = 9223. — Auch im Harivaṅça ist mehrmals von einem Fluche des Brahman die Rede[28]). —

§. 27.
Das sächliche Brahman.

In den zahlreichen Abschnitten des Mahâbhârata, welche der Darlegung mystischer und philosophischer Anschauungen gewidmet sind, erscheint der männliche Gott Brahman nur selten; er wird als die pantheistisch aufgefasste Weltseele gedacht 6,66,24 = 2996: der Brahman ist das Wesen aller Geschöpfe, er ist Alles, was in den verschiedenen Gestaltungen der Schöpfung wirklich lebt. Die Lehre vom yoga oder der Vertiefung, durch welche der Mensch mit der Weltseele vereinigt wird, ist mit der alten Vorstellung vom persönlichen Brahman verbunden 3,188,7 = 12811: Die Gunst des Brahman erwirbt man sich durch gänzliche Versenkung und Vertiefung in sein Wesen. Aber solche Stellen sind seltene Ausnahmen; gewöhnlich wird der unpersönlich gewordene Brahman, als Weltseele, von dem persönlichen Gotte auch äusserlich und grammaticalisch unterschieden, indem man wie bekannt neben das männliche Substantiv Brahman, Nominativ Brahmâ, ein sächliches Brahman mit dem Nominative Brahma stellt. Dieses Neutrum Brahman erscheint im Mahâbhârata in denselben verschiedenen Bedeutungen wie in andern Werken; es bezeichnet bald den unpersönlichen Urgrund aller Dinge, bald das letzte Ziel des Menschen, bald ist es ein Ausdruck sowohl für die Brahmanenkaste als auch für den Veda.

Zunächst ist das sächliche Brahman eine Bezeichnung des Weltganzen. „Diese ganze unvergängliche Welt ist das Brahman, über das Brahman hinaus gibt es nichts mehr“ 3,210,16 = 13913. „Am Anfange des Weltalters war das ewige Brahman, das erstaun-

liche, undenkbare, nach allen Seiten hin gleiche, das die Wesenheit der Existenz und der Nichtexistenz in sich zusammenfasst" 1,1,30 = 30. „Das Brahman besteht in der Einheit des Seins und des Nichtseins, im Alleinsein, im Alleinhandeln, im Unmittelbaren, im Einheitlichen" 3,214,38 = 13997. Alles ist Brahman 6,28,24 = 1017: „Das Brahman ist die dargebrachte Opfergabe, das Brahman die Opferbutter, das Brahman ist im Feuer, mit dem Brahman wird geopfert, das Brahman ist der Segen, welchen derjenige erhält, der das Brahman andächtig verehrt"; also Opfergabe, Opferbutter, Opferfeuer, das Opfer selbst und der Segen des Opfers (gantavyam: âgantavyam, prâptavyam Nîlakaṇṭha), alles dieses ist Brahman. Das Brahman hat 6,32,3 = 1144 die beiden Namen akshara, untheilbar, und parama, das höchste, und beide Namen bezeichnen auch an anderen Stellen, bald mit bald ohne Verbindung mit Brahman, das pantheistische All. Das Akshara wird an einer einzigen Stelle 6,26,15 = 965 von dem Brahman unterschieden: „Wie alles Leben auf Nahrung beruht, diese auf dem Regen, der Regen aber auf der Opfergabe und diese wieder auf der Opferhandlung, so beruht auch die Opferhandlung ihrerseits auf dem Brahman und das Brahman auf dem Akshara; stets ist im Opfer das alldurchdringende (sarvagata) Brahman zugegen". Dazu bemerkt Martin Haug (Brahma und die Brahmanen Seite 7): „nach dieser Stelle hat selbst das Brahma, wenn es den Urgrund des aus dem Opfer fliessenden Wachsthums und Gedeihens in der Natur bezeichnet, wieder einen Ursprung, und zwar in dem Einfachen, schlechthin Absoluten". Doch wird anderswo ein solcher Unterschied zwischen Akshara und Brahman nicht weiter festgehalten, sondern beide Worte gleichbedeutend gebraucht [57]. Der Ausdruck Parama, entweder allein (Nominativ Paramam) oder in Verbindung mit Brahman (Nom. Paramam Brahma oder auch Param Brahma), bedeutet dasselbe wie Brahman allein oder Akshara [58]. Auch die heilige Silbe Om gilt als Bezeichnung dieses die ganze Welt durchdringenden Brahman [59].

Das Brahman bedeutet ferner das höchste Ziel des Menschen, den höchsten, ewigen Zustand, „aus welchem die Menschen, wenn sie ihn einmal erreicht haben, nicht mehr zurückkommen" 12,302,11 = 11224. 12,308,42 = 11508, in welchem sie also der Fessel der persönlichen Fortdauer und der lästigen Wiedergeburten enthoben sind: das höchste Glück, das der Mensch erreichen kann. Dieses Brahman wird beschrieben als ewigdauernd (sanâtanam) 13,119,14 = 5790, frei von Wunsch und Klage 6,42,50 = 1504 und frei von Bethörung 6,26,72 = 950 und von Sünde 6,29,6 = 1041, frei auch von jedem quälenden Zwiespalte (dvandva, Dualismus) 12,242,13 = 8816. Vor den Göttern gilt nur der als wahrer Brahmane, der diesen Zustand kennt 12,238,22 = 8709, den Zustand des Brahman, in welchem alle Klage aufhört 3,180,22 = 12471. Andere Namen für diesen Zustand sind: Nirvâṇa [60], Akshara [61], Avyakta und Amṛta [62]. Dass man schon in dieser Welt (noch

als ihalokasthas) diesen Zustand erreichen könne, ist deutlich gesagt: „Wer nichts für sich begehrt und auf nichts hochmüthig herabsieht, der geht schon in dieser Welt in das Brahman ein" 14,35,18 = 953. 14,47,8 = 1324. Zahlreicher als die Stellen, welche das Brahman beschreiben, sind diejenigen, welche die Mittel und Wege angeben es zu erreichen. Im Ganzen scheinen die älteren Stellen nur zwei Wege zu kennen, welche zum Brahman führen: einen praktischen, durch Busse und Abtödtung der Sinnlichkeit, und einen theoretischen, durch Erkenntniss und durch Vertiefung in das Wesen der Weltseele. Einige Stellen heben die Busse hervor [63]), andere die Erkenntniss [64]), wieder andere geben beide Wege zugleich an [65]). — Eine spätere Zeit nahm es mit diesen Anforderungen etwas leichter. Der Weg, das Brahman zu erreichen durch gänzliche Abtödtung der Sinne und durch vollständige Vertiefung in das Wesen der Gottheit, erschien allzuschwer und nur wenigen erreichbar; die Verhältnisse des practischen Lebens traten zu jenen Forderungen in ein zu schreiendes Missverhältniss. In der alten Zeit freilich, mochte man denken, war es möglich dass Büsser wie Nârâyaṇa 7,201,61 = 9451 im Zustande vollkommener Apathie in das Brahman eingingen, und es wird zu den Merkmalen des Weltalters Kṛta gerechnet 3,149,17 = 11240, dass man damals das höchste Brahman durch Busse erreichen konnte. Aber den jetzigen Sterblichen wird dieses Joch zu schwer, und es fehlt nicht an Stellen, welche einen leichteren und bequemeren Weg anzugeben wissen [66]). Einen deutlichen Wink an die Menge, um das Brahman sich weiter nicht zu kümmern sondern sich an Vishṇu zu halten, gibt die Stelle 6,36,5 = 1306: das Akshara oder Avyakta (also das Brahman) ist für körperhafte Wesen schwer zu erlangen, leichter und kürzer ist die Versenkung in Vishṇu.

Ausserdem erscheint das Wort Brahman, als Neutrum decliniert, noch als Synonymon von Veda [67]) und als Bezeichnung der Kaste der Brahmanen [68]).

§. 28.

Brahman und die alten Götter.

Nach der epischen und nach der philosophischen Anschauung von Brahman wäre noch zu betrachten die sectarische, oder die Vorstellung derjenigen späteren Zeit, welche die neuen Götter, den Çiva oder den Vishṇu und ihren Anhang, an die Spitze des im übrigen beibehaltenen Indischen Olymps stellten. Vorher mögen einige Worte gehen über das Verhältniss des Brahman zu den alten Göttern. Die Stellen sind bereits angeführt, in welchen erzählt ist, wie Indra sich Rath und Hilfe suchend an Brahman wendet und dieser ihm die Mittel zur Hand gibt aus seiner Noth sich zu befreien; so in der Erzählung vom Tode des Vṛtra, von Sunda und Upasunda u. a. Indra kennt die Zukunft nicht, er befragt vor dem letzten Kampfe zwischen Arjuna und Karṇa 8,87,63 = 4435

den Brahman, d. h. das Schicksal, wer von beiden siegen werde. Das Schicksal ist mächtiger als der Gott; Indra ist der kräftige Gott, aber Brahman kennt die Zukunft und lenkt sie nach seinem Willen. Die Superiorität des Brahman, dem Indra gegenüber, ist im alten Gedichte bereits überall anerkannt; seine Stellung als Herr der Dreiwelt hat Indra einem Befehle des Brahman zu danken 1,31,18 = 1453. Geräth die Welt einmal in Unordnung und Verwirrung, so greift Brahman persönlich ein, aber nach Wiederherstellung des geordneten Regimentes übergibt er die Zügel der Weltregierung von neuem an Indra und zieht sich in seine Welt zurück 1,212,25 = 7735 [69]). Meist beschränkt Brahman sich darauf dem Indra einen guten Rath zu geben, so 6,21,9 = 768 wo er ihn belehrt wie er die Asura besiegen könne, oder 12,223,3 = 8060 wo er ihm betreffs des Bali mit ähnlichem Rathe unterstützt. Dies hindert ihn nicht beim Brande von Khâṇḍava dem Agni seine Hilfe zu versprechen gegen Indra selbst 1,224,3 = 8159. Das Verhältniss des Agni zu Brahman ist dasselbe wie das des Indra [70]). Es fehlt uns an Berichten, welche die übrigen Götter einzeln in Berührung zu Brahman bringen; nur so viel ist zu sagen, dass sie alle seinen Befehlen sich fügen, so Varuṇa [71]), Vâyu [72]), Dharma [73]), Kubera [74]). Unter seiner Obhut stehn auch die niederen Götter, wie Aruṇa [75]), Viçvakarman [76]), Çesha [77]). Die Scharengötter bilden seinen dienenden Hofstaat [78]).

§. 29.

Brahman und die Götterfeinde.

Nicht immer consequent ist die Auffassung, welche unser Gedicht von dem Verhältnisse des Brahman zu den Asura und anderen Götterfeinden aufweist. In der erhabenen Stellung des Gottes liegt es inbegriffen, dass er gegen beide Theile unparteiisch sich zeigen muss, und ein solcher über den streitenden Parteien stehender Standpunct wird ihm denn auch an mehreren Stellen zugeschrieben. Von den Göttern um Hilfe gegen einen Asura angegangen, sagt er selbst 13,85,3 = 4017: ich bin gleich (samas) gegen alle Wesen; 5,78,8 = 2808 heisst es von ihm, er sei unparteiisch und liebe Götter wie Asura gleichmässig; und 12,15,18 = 441 wird er zu den gegen alle Wesen unparteiischen (madhyasthân sarvabhûteshu), geduldigen Göttern gerechnet. Im Harivaṅça 1478 wenden sich Götter und Asura gemeinschaftlich an Brahman mit der Frage, wer im Kampfe siegen werde; sie erhalten eine unparteiische Antwort: wer die fünfhundert Söhne des Raji zu Bundesgenossen gewinne; und es ist nicht die Schuld des Brahman, dass die Götter dem Raji grössere Anerbietungen machen und die Unterstützung seiner Söhne erhalten. Aber die Unparteilichkeit des Brahman wird dann doch nicht festgehalten; im Ganzen hilft er augenscheinlich lieber den Göttern. Man legte sich die Sache so zurecht, dass er die Partei begünstigen müsse, auf deren Seite das Recht liege; dies sei aber eben die

Partei der Götter. Er selbst sagt 6,21,9 = 768 dem um Hilfe bittenden Indra: Wo das Recht ist, da ist der Sieg; und 8,33,42 = 1433: „Ich bin gegen alle Wesen gleich, daran ist kein Zweifel, aber Frevler müssen vernichtet werden"; ebenso 13,84,82 = 4014: er sei zwar gleich gütig gegen alle Geschöpfe, aber am Unrecht habe er keine Freude, das Recht und die Autorität der Veda dürfe nicht verletzt werden, wer Götter und heilige Seher bedränge müsse sterben. Um also die Parteinahme des Brahman für die Götter zu erklären, müssen die Asura als Feinde des Rechts und der brahmanischen Weltordnung dargestellt werden. So wird 12,166,26 = 6145 gesagt, das von Brahman gegebene Gesetz, wie der Veda es lehre, sei von den Asura übertreten und das Recht aus Leidenschaft und Gewinnsucht von ihnen verletzt worden; da habe Brahman sich auf den Himavant begeben und dort das Schwert erschaffen, das er dann dem Rudra übergab, die Uebelthäter damit zu strafen. Jedoch ist die Darstellung, dass Recht und Tugend einseitig auf Seiten der Götter zu finden sei, in der epischen Poesie eine recht späte und stammt erst aus einer Zeit, in welcher man auch für Ketzer und Ungläubige nach einem Abbilde in den überirdischen Kreisen suchte. Nach der älteren Ansicht ist das Recht und der Sieg eben so häufig bei den Asura. Die Stellung des Brahman zu den streitenden Parteien der Götterwelt in der uns erhaltenen Gestaltung des grossen Gedichtes ist die, dass er zwar auch den Asura Sieg und andere Gnadengaben verleiht, wenn sie dieselben durch die Kraft ihrer Busse ihm abtrotzen, dass er aber andererseits seinen guten Rath doch offenbar lieber den Göttern zuwendet [79]. Nach 5,128,41 = 4299 hat Brahman den endlichen Sieg der Götter über die Asura von jeher prophezeit und späterhin den Rest der überwältigten Götterfeinde dem Varuṇa zur Bewachung übergeben [80]. Dagegen steht wenigstens e i n Fürst der Asura, nämlich Bali, unter dem besonderen Schutze des Brahman [81].

§. 30.
Çiva unter Brahman.

Wichtiger als das Verhältniss des Brahman zu den Götterfeinden ist seine Stellung zu den neueren Göttern, zu Çiva und zu Vishṇu. Des ersteren Gottes Anhänger scheinen darüber einig gewesen zu sein, dass Brahman zwar existiere, aber nur als Geschöpf und dienendes Werkzeug des Çiva; und diese Anschauung wird denn auch im Mahâbhârata an vielen Stellen ausgesprochen. Allein es fehlt doch auch nicht an Spuren einer älteren, entgegengesetzten Ansicht, nach welcher umgekehrt Çiva in einem untergeordneten, dienenden Verhältnisse zu Brahman stehend gedacht wird; solche Berichte haben die Voraussetzung eines höheren Alters oder einer reineren Ueberlieferung für sich. So spielt in der Geschichte von der Butterung des Meeres, welche auf sehr alter Grundlage zu

beruhen scheint, Brahman die Hauptrolle, obwohl Çiva dabei erwähnt wird; das bei dieser Gelegenheit entstandene scharfe Gift Kâlakûṭa verschluckt Çiva 1,18,42 = 1153 auf Befehl (vacanât) des Brahman und seitdem hat er eine blaue Kehle. — Den Angriffen des Sunda und des Upasunda gegenüber ist Çiva ebenso rathlos wie die übrigen Götter und sucht mit diesen Schutz bei Brahman 1,211,2 = 7680. — In der schon erwähnten Erzählung von der Entstehung des Todes tritt Brahman noch durchaus als der über Çiva erhabene Gott auf. Besorgt um das Wohl der Geschöpfe, denen durch das Feuer des Brahman der Untergang droht, begibt Çiva sich zu Brahman 7,52,43 = 2046. 12,256,19 = 9162. Dieser fragt ihn: was begehrst du, mein Söhnchen? (putraka 7,52,45 = 2048). Çiva antwortet: die Welt ist von dir geschaffen worden (also ganz ausdrücklich Brahman als Weltenschöpfer anerkannt durch Çiva12,257,1 = 9165), ich aber habe von dir den Auftrag für das Bestehen der Erde zu sorgen, zu deren Schutzgottheit du mich gemacht hast 7,53,13 = 2061. 12,257,11 = 9175, und ich habe Mitleid mit den Wesen, welche vertilgt werden von dem Feuer deines Zornes. Auf diese Bitte des Çiva hin löscht Brahman das Feuer seines Zornes und erschafft zum Ersatze die Todesgöttin Mṛityu, welche dann von beiden Göttern mit der Vernichtung der Menschen beauftragt wird. — Wie hier als Erhalter der Welt, so ist an einer andern Stelle 12,166,46 = 6155 Çiva von Brahman auch als Rächer und Vernichter eingesetzt; das zum Schutze des Rechts und zum Untergange der Götterfeinde erschaffene Schwert wird von Brahman dem blaukehligen Rudra übergeben. Auch in der Erzählung 12,350,8 = 13720 ist Brahman dem Çiva überlegen und gilt als dessen Erzeuger [87]). Sogar in der doch sehr späten Geschichte des Kriegsgottes Skanda erscheint Çiva mit seiner Gemahlin gebückt vor dem „Herrn der Welt" 9,44,43 = 2492 und bittet ihn um eine Auszeichnung für seinen neugeborenen Sohn.

§. 31.
Çiva über Brahman.

Aber immerhin ungleich häufiger wird die entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen, welche den Brahman in entschiedener Abhängigkeit von Çiva denkt. Aber dass trotzdem Çiva der jüngere Gott ist, wird an einigen Stellen deutlich obwohl unabsichtlich ausgesprochen; es ist davon die Rede, dass Brahman über das Wesen des Çiva erst nachdenken muss, dass ihm erst nach längerer Meditation die wahre Erkenntniss über Çiva aufgeht, dass er den übrigen Göttern den neuen Obergott erst vorstellen und ihn ihrer Andacht empfehlen muss, indem dieselben von ihm als ihrem Oberherrn offenbar noch gar keine Kenntniss haben. Nachdem Brahman, heisst es 13,161,35 = 7492, lange über Çiva nachgedacht hatte und endlich zur klaren Erkenntniss seines Wesens durchgedrungen war,

erklärte er ihn für den besten der Götter und betete ihn an. Also selbst nach dieser späten und streng çivaitischen Stelle ist Brahman sich der Superiorität des Çiva nicht von vorne herein bewusst, er gewinnt diese Einsicht erst nach längerer Ueberlegung. Deutlicher kann nicht angedeutet werden, dass Çiva ein Gott jüngeren Datums ist als Brahman. — In der Erzählung 7,202,87 = 9578 muss Brahman selbst den Göttern das Lob des Çiva verkünden. Es erscheint hier Çiva als kleines Kind, welches Umâ auf den Armen trägt. Als Indra das Kind mit seinem Donnerkeile vernichten will, wird sein Arm lahm und er begibt sich sammt den andern Göttern zu Brahman mit der verwunderten Frage, wer das Kind sei. Es sei Çiva, erklärt Brahman, und der höchste aller Götter; den möchten sie verehren und um Gnade bitten. Nachdem dieses geschehen, erhält Indra durch die Gnade des Çiva den freien Gebrauch seines Armes wieder. Auch in dieser Erzählung, welche offenbar einer ähnlichen über Vishnu nachgebildet ist (indem Umâ für Devakî eintrat und Indra für Kaṁsa), ist ganz naiv zugestanden, dass die Götter vordem keine Kenntniss von Çiva als dem obersten Gotte hatten, vielmehr über diesen Punct einer gründlichen Belehrung bedurften. Damit ist zugestanden, dass Çiva ein neu aufgenommener Gott ist, von welchem die Vorzeit kein Bewusstsein hatte. Nach 13,17,175 = 1287 lehrt Brahman die vielen Namen des Çiva dem wissbegierigen Indra. Deutlich ist auch die Stelle 8,34,13 = 1466. Die alten Götter übergeben dem Çiva ein jeder die Hälfte seiner Stärke und in Folge davon wird Çiva, der bei dieser Gelegenheit den Namen Mahâdeva annimmt, stärker als alle Götter; das heisst historisch gesprochen: Die alten Götter erblassten vor Çiva. Dass insbesondere Brahman seine hohe Stellung erst spät eingebüsst hat, zeigt deutlich die Geschichte vom Opfer des Daksha. Die Gattin des Çiva, Umâ, sieht die Götter vorüberziehen und fragt den Çiva, wohin sie fahren. „Zu dem Opfer des Daksha". „Warum gehst du nicht auch dahin?" „Es ist nie üblich gewesen dass ich am Opfer einen Antheil erhalte". Darüber ist Umâ sehr betrübt und um sie zu beruhigen stört Çiva durch sein Geschöpf Jvara die Handlung, verbrennt das Opfer und verscheucht die Götter. Der geängstigte Brahman versichert im Namen der Götter, von nun an solle auch Çiva, der Herr der Götter, seinen Antheil am Opfer erhalten 12,283,45 = 10253, womit Umâ und ihr Gemahl sich zufrieden erklären*).

Rein çivaitische Stellen sprechen sich über die Superiorität des Çiva, dem Brahman gegenüber, unbedenklich und unzweideutig aus, besonders solche des dreizehnten Buches, welches vielleicht die spätesten Stücke des ganzen Mahâbhârata enthält. Nach 13,14,4 = 591 ist Çiva der Schöpfer und Herr des Brahman, des Vishnu und des Indra; ihn verehren anbetend alle Götter von Brahman an bis herab zu den Piçâca**). Ja so hoch steht der neue Gott über dem alten, dass letzterer nicht im Stande ist das ganze Wesen des Çiva vollständig zu erkennen***). Nach und nach rückt Çiva in das Erbe

des Brahman ein; er erhält dessen charakteristische Namen[86]), er ist wie früher Brahman der Schicksalsgott[87]), er, nicht Brahman, hat die Welt erschaffen[88]), an ihn wenden sich jetzt die von den Asura bedrängten Götter, zuerst noch durch Vermittelung des Brahman[89]), bald aber haben sie ohne diesen Umweg sich unmittelbar an Çiva zu wenden gelernt[90]). Das ächte Glaubensbekenntniss der Çivaiten lautet 12,284,78 = 10352 in einem dem Daksha zugeschriebenem Hymnus: Du, Çiva, bist es, den sie für Brahman halten, in dir sind alle Götter enthalten wie die Kühe im Kuhstalle[91]). Çiva steht nicht mehr blos über Brahman, er ist geradezu der Brahman 8,33,58 = 1448 und das Brahman selbst 10,7,7 = 257, er ist nach 13,14,5 = 593 das Akshara, das höchste Brahman, das zugleich seiende und nichtseiende, welches die beiden Urprincipien Materie und Geist, prakṛti und purusha, durch seine Macht in Bewegung setzt. Man sieht, der Çivaismus entbehrt wie alle späteren indischen Religionen der schöpferischen Kraft, er wirthschaftet mit fremdem Gute und setzt nur den Namen Çiva an die Stelle des früheren Brahman ein.

§. 32.
Brahman und Skanda.

Auch zu dem Sohne des Çiva, dem Kriegsgotte Skanda, gleichfalls einem erst spät eingeführten Gotte, wird Brahman in Beziehung gebracht. Mit seinen Söhnen und von Vishṇu begleitet besucht er den kaum geborenen Kriegsgott 9,44,30 = 2479; dieser gibt ihm den Besuch zurück, begleitet von Agni, Gaṅgâ, Rudra und Devî 9,44,43 = 2492 und auf die Bitte dieser Götter verleiht Brahman ihm die Würde eines obersten Heerführers der Götter; als solcher wird dann Skanda auf dem Himavant geweiht, die religiöse Ceremonie besorgt Brahman selbst unter Assistenz des Kaçyapa 9,45,23 = 2524. Er übernimmt auch einen Theil der Ausstattung des neuen Gottes, beschenkt ihn mit einem Antilopenfelle, das ihn in der Schlacht unüberwindlich macht 9,46,52 = 2670, weist ihm ein Gefolge an 9,46,37 = 2655 und entscheidet den Streit über die Vaterschaft des Skanda zu Gunsten des Çiva 3,231,7 = 14521. Späterhin hilft dann Brahman dem Skanda den Mahisha besiegen 3,231,105 = 14619.

§. 33.
Vishṇu unter Brahman.

Ganz dieselbe allmählige Herabsetzung musste Brahman auch dem Vishṇu gegenüber sich gefallen lassen. Auch hier zeigen nur wenige erhaltene Stellen, dass das ursprüngliche Verhältniss des Vishṇu dem Brahman gegenüber das der Unterordnung war. Es ist noch von Befehlen die Rede, welche letzterer dem ersteren ertheilt. So wird nach 3,276,5 = 15933 der vierarmige Vishṇu auf Befehl

des Brahman zum Menschen in Gestalt des Râma des Sohnes des Daçaratha; bei der Meeresbutterung 1,18,21 = 1140 theilt Vishṇu, der allein unter den Göttern durch die anstrengende Arbeit nicht müde geworden ist, auf Befehl des Brahman den übrigen Göttern von seiner überschüssigen Kraft mit; nach 18,5,23 = 170 trägt und erhält Vishṇu die Erde im Auftrage des Brahman. Freudig und ehrfurchtsvoll, heisst es in einem Gleichnisse 9,34,18 = 1964, begrüssen Indra und Vishṇu den Brahman. Als die Götter ausser Stande sind, den von Agastya ausgetrunkenen Ocean wieder zu füllen, begibt Vishṇu selbst mit den andern Götter sich zu Brahman um dort Rath und Hilfe zu holen 3,105,19 = 8823. Noch im Harivaṁça 3145 belehrt Brahman den Vishṇu, in welcher Familie derselbe als Kṛshṇa werde geboren werden, um den Kaṁsa zu tödten; und 2,22,36 = 889 steht Kṛshṇa auf Befehl des Brahman von seinem Vorhaben ab, dem Jarâsandha den Tod zu geben.

§. 34.
Vishṇu über Brahman.

Aber in der bei weitem grösseren Anzahl von Stellen ist umgekehrt eine Superiorität des Vishṇu über Brahman ausgedrückt. Wenigstens noch neben einander erscheinen beide Götter, wenn bei der Butterung des Meeres 1,18,6 = 1117 der Befehl, den Berg Mandara aus der Erde zu reissen, dem Schlangenkönige Ananta von Brahman und Vishṇu gemeinschaftlich gegeben wird. Hier hatte der alte Text den Brahman allein, der Ueberarbeiter musste seinen Vishṇu wenigstens neben ihn stellen.

Aus manchen Erzählungen geht deutlich hervor, dass die Idee von Vishṇu als dem höchsten, oder eigentlich alleinigen, Gotte eine Neuerung war, die nur langsam durchdrang. Einst sassen, wird 6,65,42 = 2939 erzählt, alle Götter sammt Brahman auf dem Berge Gandhamâdana. Da erscheint Vishṇu in seinem Wagen. Sogleich verehrt Brahman ihn händefaltend und stimmt einen Hymnus auf ihn an; dann ersucht er ihn, er möge zum Heile der Welt im Stamme der Yâdava geboren werden, um die ebenfalls als Menschen geborenen Asura zu besiegen. Als darauf Vishṇu verschwunden ist, wenden die Götter im höchsten Erstaunen sich an Brahman mit der Frage, wer der sei, den er soeben verehrt habe 6,66,3 = 2975. Naiver kann der Erzähler nicht verrathen, dass er hier von der Einführung eines neuen Gottes berichtet. Nun belehrt erst Brahman die Götter in einem längeren Vortrage 6,66,6 = 2978 über das Wesen des Vishṇu und beklagt die Thorheit derjenigen „schlechten und verblendeten Leute", welche den Kṛshṇa für einen blosen Menschen hielten. Nach dieser Rede verlässt Brahman die Götter und zieht sich in seinen Himmel zurück. — Es ist deutlich, dass der Verfasser dieses Stückes sich einer Zeitperiode bewusst ist, in welcher Kṛshṇa-Vishṇu noch nicht zur allgemeinen Aner-

kennung gelangt war, besonders dem Brahman gegenüber, welcher hier noch Weltenschöpfer genannt wird.

Eine andere Stelle, in welcher Brahman die andern Götter über das wahre Wesen des Vishṇu erst belehren muss, findet sich 3,142,50 = 10948. Die Götter sehen einen Eber, welcher die Erde trägt. Sie umringen ehrfurchtsvoll den sitzenden (âsînam) Brahman und fragen ängstlich, wer der Eber sei. Nun erklärt ihnen Brahman, es sei der in der Gestalt eines Ebers erschienene Vishṇu, und begibt sich mit den anderen Göttern zu diesem, ihn zu verehren. Eine andere Version derselben Geschichte finden wir 12,209,11 = 7614: die Götter suchen bei Brahman Hilfe gegen die Dânava. Dieser sagt: die kampflustigen Dânava kennen den Vishṇu noch nicht, dieser in Gestalt eines Ebers wird sie vernichten. So geschieht es; bei dem blosen Brüllen des Vishṇu fallen die Dânava vor Entsetzen um und sterben. Die erschrockenen Götter werden von Brahman belehrt, der Eber sei Kṛshṇa-Vishṇu.

Vielleicht ist unter den vielfachen Erscheinungsformen des Vishṇu diejenige, unter welcher er zuerst als oberster Gott sich Anerkennung erwarb, seine Gestaltung als Nârâyaṇa. Nach 3,84,123 = 8101 wird Vishṇu unter dem Namen Nârâyaṇa an dem gleichnamigen Badeplatze von Brahman und den übrigen Göttern verehrt. Den Agni verweist Brahman 1,224,4 = 8160 an den alten Gott Nârâyaṇa, der als Vishṇu auf Erden verkörpert sei; und 5,49,2 = 1918 wird die Frage des Bṛhaspati, warum nicht wie alle andern Götter auch Nârâyaṇa den Schöpfer der Welt verehre, von Brahman selbst dahin beantwortet, es sei der heilige Büsser und Kämpfer Nârâyaṇa vielmehr ein Gegenstand der Anbetung für alle Götter, denn er sei derselbe den man auch Vishṇu und Kṛshṇa nenne.

Immerhin noch etwas älter gegenüber denjenigen Stellen und Berichten, welche den Brahman, als eine Gestaltung oder Erscheinungsform des Vishṇu, mit vollständigem Verluste seiner Individualität ganz in Vishṇu aufgehen lassen, erscheinen diejenigen, in welchen er dem Vishṇu zwar ganz entschieden untergeordnet, aber doch deutlich von ihm unterschieden wird.

Zu dem älteren Vorstellungskreise gehören Stellen wie 13,147,2 = 6807: „sogar den Brahman überragt noch der ewige Vishṇu", und die zahlreichen zum Theil schon angeführten Berichte, nach welchen Brahman den Vishṇu mit Gebet und Opfer verehrt [92]) oder ihn ausdrücklich als den höchsten Gott [93]), als seinen und der ganzen Welt Schöpfer [94]) anerkennt. Brahman wird durch Vishṇu nicht verdrängt, er behält seinen Himmel, aber über diesem erhebt sich der Himmel des Vishṇu [95]). Dies ist auch der Standpunct, von welchem der Harivaiṃça das Verhältniss zwischen Brahman und Vishṇu durchgängig auffasst [96]).

Bewahrt hier Brahman, dem Vishṇu gegenüber, wenn auch nur als ganz untergeordneter Gott doch noch seine Individualität, so geht er in anderen Darstellungen ganz in diesem auf, er ist nur

ein Theil des Wesens des Vishṇu, welch letzterer die Wohnung des Brahman und aller Götter genannt wird 13,147,5 = 6810. In höchst sinnlicher Weise wird sogar in der Bhagavadgîtâ dies Verhältniss dadurch veranschaulicht, dass Brahman sichtbar in dem Körper des Vishṇu erscheint [97]). Anderswo wird erklärt, es sei Brahman nur eine Gestaltung, mûrti, des Vishṇu [98]) und selbst das sächliche Brahman wird mit diesem identificiert [99]).

§. 35.
Die Trimûrti.

Durch die Gleichstellung des Brahman einerseits mit Çiva, andererseits mit Vishṇu war der Weg gebahnt zur Aufstellung der Idee der Trimûrti: es galt nur noch auch Çiva und Vishṇu zu identificieren. Dazu finden sich im Mahâbhârata jedoch nur schwache Ansätze.

Der Friedensschluss zwischen beiden Göttern oder historisch gesprochen der Versuch einer Versöhnung und Verschmelzung des Vishnuismus mit dem Çivaismus ist vielleicht unter den in unserem Gedichte nachweisbaren geschichtlichen Thatsachen die jüngste. Das Mahâbhârata in seiner jetzigen Gestalt und in seinen jüngsten Stücken stellt jene beiden Götter als gleichberechtigt neben einander und sucht sorgfältig den Çivaitischen Leser ebenso zufrieden zu stellen wie den Vishnuitischen.

Doch ist die Erinnerung an den Kampf beider Parteien noch nicht verschwunden. Einen vishnuitisch gefärbten Bericht darüber finden wir 12,342,121 = 13281. Es fand einst, wird hier erzählt, ein Kampf statt zwischen Rudra und Nârâyaṇa d. i. zwischen Çiva und Vishṇu. Unter diesem Kampfe hatten alle Wesen zu leiden, das Feuer brannte nicht mehr, die Veda wurden nicht mehr studiert, die Erde erzitterte, die Gestirne verloren ihr Licht, der Ocean trocknete aus, der Himavant barst. Da fiel Brahman von seinem Sitze und die erschrockenen Götter fanden keinen Rath bei ihm. Darauf nahmen sie ihre Zuflucht bei Çiva und baten ihn, die Waffen niederzulegen; er möge sich versöhnen mit Vishṇu, der ja doch der mächtigere sei; „verehre“ sagt Brahman „mit mir und den anderen Göttern den Vishṇu, damit die Welt zur Ruhe komme“. Çiva lässt sich überreden, er bittet den Vishṇu um Frieden und huldigt ihm, und die Wesen beruhigen sich wieder [100]).

So sehen wir die alten Rivalen Brahman, Çiva, Vishṇu zuletzt in Frieden neben einander stehen. Die Bestimmung des Indra, dass alle auf Kurukshetra gefallenen Helden das Paradies ererben sollen, wird von diesen drei Göttern bestätigt 9,53,26 = 3034. Dass alle drei identisch sind und nur ein einziges Wesen bilden, diese Idee der Trimûrti ist im Mahâbhârata nur höchst spärlich vertreten. Vielleicht gehört hierher die Stelle 1,1,32 = 32: „aus dem Welten-ei entstand der eine Herr: Brahman, der Lehrer der Götter, Sthâṇu“,

wenn man nämlich unter Suraguru den Vishṇu und unter Sthâṇu den Çiva verstehen will, wie Nîlakaṇṭha vorschlägt. Sicher hier anzuziehen sind nur zwei Stellen, die eine aus einem sehr jungen Stücke 3,272,47 = 15824: „es erschafft (sṛjate C) die Brahman-Gestalt, es erhält die Form als Purusha, mit der Natur des Rudra zerstört er, dies sind die drei Zustände des Herrn der Geschöpfe"; die andern aus dem späten Harivaṃça 10662, wo Mârkaṇḍeya dem Brahman die diesem selbst offenbar neue Lehre auseinandersetzt: „er, der Vishṇu ist, ist auch Çiva, und er, der Çiva ist, ist auch Brahman: ein Wesen, aber drei Götter, Çiva, Vishṇu, Brahman".

§. 36.
Gestalt des Brahman.

Ueber das Äussere des Brahman haben wir ausser allgemeinen Angaben, wie dass er von Majestät und Anmuth leuchte 3,100,19 = 8707, nur die eine bestimmte Vorstellung zu bezeichnen, dass er vier Gesichter habe; er heisst daher Caturmukha und Caturvaktra. Nach 19,13210 trägt er auf jedem Haupte einen der vier Veda, und 3,205,15 = 13560 heisst er der mit vier Köpfen, mit vier Gestalten, mit den vier Veden. Die vier Gesichter hat er nach 3,272,44 = 15821 schon da er aus dem Nabel-Lotus des Vishṇu entsteht, nach 1,211,28 = 7706 bekommt er sie, da er die ihn umwandelnde Tilottamâ von allen Seiten betrachten will; an letzterer Stelle steht jetzt unpassender Weise der Name des dreiäugigen Çiva, ursprünglich ist Brahman gemeint. Ein deutlicher Mythus über die vier Häupter des Brahman fehlt im jetzigen Mahâbhârata.

§. 37.
Attribute des Brahman.

Der Stab des Brahman, Brahmadaṇḍa, wird gewöhnlich nur im bildlichen Sinne erwähnt. Doch findet sich 3,290,21 = 16518 der Spiess des Râvaṇa verglichen mit dem Brahmadaṇḍa. Gewöhnlich bezeichnet dieser Ausdruck die Macht des Schicksals [191]. Berühmt ist ferner der Bogen des Brahman, Brahmâstra. Wir finden ihn in dem Besitze vieler Sterblichen, vor allen des Karṇa, der ihn von Râma dem Sohne des Jamadagni empfing, 12,3,30 = 104, und in dessen Händen wir 8,49,38 = 2338 und 8,90,91 = 4720 den Bogen sehn; schon früher hat ihn Râma selbst im Kampfe mit Bhishma benutzt 5,184,15 = 7281, wo aber auch dem Bhishma ein Brahmâstra zugeschrieben wird. Auch der andere Râma, der Sohn des Daçaratha, war im Besitze sei es desselben sei es eines anderen Bogens des Brahman; schon sein Ahne Kuvalâçva hat mit demselben den Dhundhu erlegt 3,204,31 = 13612; er selbst tödtet damit den Râvaṇa 3,290,26 = 16523 und sein Bruder Lakshmaṇa den Kumbhakarṇa 3,287,18 = 16426. Auch andere

Helden werden gelegentlich und ziemlich willkürlich als im Besitze des Bogens des Brahman befindlich erklärt [102]. An vielen andern Stellen ist übrigens Brahmâstra, die Waffe des Brahman oder auch der Brahmanen, ein Name für den Veda [103]. — Uebrigens soll Brahman auch den berühmten Bogen Gâṇḍiva tausend Jahre lang als Waffe getragen haben 4,43,5 = 1347.

Er fährt auf einem glänzenden Wagen vom Himmel herab, um den Kämpfen der Helden auf Erden zuzuschauen, umringt von einem zahlreichen Gefolge von Untergöttern [104].

§. 38.
Wohnsitz des Brahman.

Brahman bewohnt seinen eigenen Himmel, den Brahmaloka, der von der Welt der Götter und zumal dem Paradiese des Indra stets genau unterschieden wird; wenn die Götter sich bei Brahman Rath holen wollen, so müssen sie erst zu ihm gehen. Dass Brahman nicht bei den übrigen Göttern wohne, ist eine Vorstellung, welche in allen einschlägigen Mythen wiederkehrt [105]. Für sterbliche Augen ist die Welt des Brahman unsichtbar 7,192,59 = 8867; selbst Nârada muss durch lange Busse sich des Glückes, die Wohnung des Weltenschöpfers zu sehen, theilhaftig machen, die er dann 2,11,1 = 420 beschreiben will: doch sagt er nur, sie sei stets veränderlich und für Menschen unbegreiflicher Natur, und beschränkt sich übrigens auf eine Aufzählung der Götter und der Heiligen, welche Brahman dort als seine Gäste empfängt [106].

Der Wohnsitz des Brahman (Brahmaṇah sadanam 11,8,24 = 216) ist der Sitz der höchten Glückseligkeit; „er gelangt in die Welt des Brahman" (z. B. 12,337,38 = 12856) heisst: er erlangt die ewige Ruhe, das ewige Glück. Zunächst wird die Welt des Brahman den Helden versprochen, welche tapfer kämpfend in der Schlacht gefallen sind [107]; es konnte aber nicht fehlen, dass späterhin auch tugendhafter Lebenswandel, Busse und bestimmte Verdienste als sichere Wege zu seinem Himmel gepriesen wurden [108]. Den gefallenen Kriegern, den gestorbenen Büssern geht Brahman entgegen und spricht mit ihnen über die Verdienste, welche sie des Aufenthaltes in seinem Paradiese würdig gemacht hätten [109]. Aber der Aufenthalt im Paradiese des Brahman ist kein gesicherter; man ist hier seines Heiles noch nicht gewiss, sondern wenn das erworbene Verdienst durch längeren oder kürzeren Aufenthalt in der Welt des Brahman gleichsam aufgezehrt ist, oder wenn neue Verschuldung hinzukommt, so stürzt der Gast des Brahman wieder zur Erde herab, um von neuem als Mensch geboren zu werden [110]. Also auch in Brahmaloka herrscht kein von allen Wechseln freier Zustand.

Uebrigens thront Brahman, auch abgesehen von den Verstorbenen, nicht allein in seinem Himmel; es umgibt ihn ein Gefolge

von Untergöttern, von welchen besonders Apsaras, Gandharva und Siddha genannt werden [111].

Ausser seinem Paradiese sucht Brahman auch bestimmte Oertlichkeiten zu bald längerem bald kürzerem Aufenthalte auf, so besonders die zum Theil der mythischen Geographie angehörigen Berge Vaijayanta, Meru, Gandhamâdana, Pushkara, Mahendra [112]. Unter den Flüssen, an deren Ufern Brahman gerne weilt und den Menschen sich zeigt, ist besonders zu nennen die Sarasvatî [113]; südlich von ihr liegt das ihm vorzugsweise heilige Brahmafeld oder Kurufeld, der Altar des Brahman genannt, wo er jeden Monat einmal sich offenbart [114]. Eine ziemliche Anzahl von Oertlichkeiten werden ausserdem noch als solche genannt, welche Brahman gerne besucht, wo er badet oder opfert u. s. w. [115].

§. 39.

Herkunft des Brahman.

Von einem Vater oder einem Schöpfer des Brahman konnte im alten Epos keine Rede sein; er ist selbst der ewige Schöpfer aller Wesen und sein Name Svayambhû bezeichnet, dass er den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Erst spätere kosmologische Erwägungen, welche nach einem noch über Brahman stehenden Principe suchten, und weiterhin der Cultus der neuen Götter, welcher einen selbständigen Brahman nicht dulden konnte, sah sich nach einem Schöpfer des Brahman um. Nach der kosmologischen Philosophie entstand Brahman aus der Urmaterie, die hier als Wasser aufgefasst wird [116]; nach der pantheistischen Anschauung hat er seinen Ursprung in der Weltseele, dem Purusha [117].

Der Vishnuismus nahm den Brahman zwar in seinen Glauben auf, setzte ihn aber herab zu einem erst von Vishnu erschaffenen Wesen. Die Formel der Vishnuiten ist: „Brahman ist durch die Gnade des Vishṇu erschaffen und Çiva durch seinen Zorn" 12,341,12 = 13140. 12,341,128 = 13287. Einige Stellen begnügen sich einfach anzugeben dass Brahman eine Schöpfung des Vishṇu sei [118], andere fügen bei, er sei auf einem Lotus entstanden, der sich aus dem Nabel des Vishṇu erhoben habe [119]; noch anderen ist eine einmalige Schöpfung des Brahman durch Vishnu zu wenig, sie versichern, dass letzterer ersteren schon mehrmals in das Dasein gerufen habe [120]; zuletzt ist Vishṇu nicht einmal der directe Schöpfer des Brahman, sondern erst sein Enkel Aniruddha hat diesen in das Leben gerufen [121].

Nach der Lehre der Çivaiten gilt dasselbe von Çiva [122].

§. 40.

Gattin des Brahman.

Von einer solchen ist in alten Stücken nicht die Rede. Nach 13,146,4 = 6750 ist Sâvitrî die Gattin des Brahman. Diese tritt

zwar in einer alten Erzählung 3,293,16 = 16632 auf, wo sie dem um Nachkommenschaft opfernden Könige Açvapati auf Befehl des Brahman mittheilt, er werde durch die Geburt einer Tochter erfreut werden; mehr dürfe sie nicht sagen. Aber dass sie die Frau des Brahman sei, wird nicht angedeutet.

§. 41.

Nachkommen und Schöpfungen des Brahman.

Die bekannten sechs, sieben oder mehr Söhne des Brahman werden an keiner einzigen Stelle Kinder der Sâvitrî genannt, vielmehr überall als „geistige" Söhne des Urvaters bezeichnet. Die ältesten Stellen nennen nur sechs Namen, so besonders die sehr alte Genealogie 1,65,10 = 2518, welche alle Wesen von Brahman direct ableitet und keine Vermittelung durch Vishṇu oder Çiva oder durch das Urei annimmt; es sind Marîci, Atri, Añgiras, Pulastya, Pulaha und Kratu; von des Marîci Sohne Kaçyapa und dessen Gemahlinnen Diti und Aditi werden dann Götter, Gegengötter, Halbgötter und Menschen abgeleitet. Man sieht, schon diese älteste unter den im Mahâbhârata uns erreichbaren Theogonieen hat das alte Göttersystem verdorben, indem zwischen den alten Göttern und ihrem Vater Brahman die alten Patriarchen oder Idealpriester eingeschoben wurden. — Auf diese sechs Namen beschränkt erscheinen die geistigen Söhne des Brahman noch 1,66,4 = 2568; meistens wird als ihre Zahl sieben festgesetzt, indem entweder Vasishṭha hinzutritt[123]), oder Manu[124]), oder Daksha[125]), oder Rudra[126]). An einer Stelle 3,272,45 = 15822 wird die Zahl der „geistigen, ihm selbst gleichen Söhne, der grossen Ṛshi" auf neun angesetzt, von Namen aber nur Marîci angegeben; nach Nîlakaṇṭha sind hier gemeint die sechs alten, Vasishṭha, Nârada[127]) und Bhṛgu[128]). Gewöhnlich aber wird als Zahl sieben angegeben, die sieben grossen Ṛshi oder Prajâpati gelten als die erste Schöpfung des Brahman[129]).

Nach einem alten Berichte 1,66,50 = 2614 hat Brahman zwei Söhne, Dhâtar und Vidhâtar, und eine Tochter, Lakshmî. Ausserdem werden noch in Stellen verschiedenen Alters angegeben als Söhne des Brahman: die elf Rudra[130]), Samudra der Ocean[131]), Dharma der Gott des Rechtes[132]), die Heiligen Taṇḍi, Sanatkumâra und Kavi[133]); als Töchter desselben: die Erdgöttin Pṛthivî[134]), Menakâ die beste der Apsaras[135]), Surabhi die Mutter der Kühe[136]), die Todesgöttin Mṛtyu[137]) und Jarâ eine Râkshasî[138]).

§. 42.

Cultus des Brahman.

Dass Brahman in der Menschenwelt nur wenig Verehrer gefunden habe, wird 12,15,18 = 441 deutlich constatiert und mit seiner ruhigen Unparteilichkeit begründet. Die Menschen, heisst es hier, verehren Götter wie Indra, Agni, Varuṇa, Yama, Rudra, Skanda,

von welchen sie Sieg über ihre Feinde erhoffen, aber nicht die gegen alle Wesen unparteiischen und geduldigen Götter, wie Brahman, Dhâtar, Pûshan. Dass auch die Götter ihm nicht opfern wollten, sagt der Harivaṅça 907. So ist denn auch von einem speciellen Cultus des Brahman im Mahâbhârata wenig die Rede. Die zu seinen Ehren errichteten Wallfahrtsorte sind schon erwähnt. Nach 4,12,14 = 338 wurde alljährlich (nach Nîlakaṇṭha im Herbste) ihm ein Fest gefeiert, dessen Glanzpunct Thierkämpfe und Ringspiele bildeten. Dass beim Opfer seiner gedacht wurde, ist begreiflich; bei grossen Opferfesten strahlt Brahman von den andern Göttern umgeben auf dem Altare 5,144,11 = 4927; seine Gunst wird gewonnen durch Opferspeise 3,200,68 = 13417. Um Beistand in der Schlacht wird er angerufen 7,94,41 = 3449.

§. 43.
Namen des Brahman.

Brahman hat viele Namen. Einige derselben machen Schwierigkeiten, indem sie ihm nicht ausschliesslich angehören. So ist unter der Bezeichnung Prajâpati, Herr der Geschöpfe, an vielen Stellen gewiss Brahman gemeint, der besonders in seiner Eigenschaft als Weltenschöpfer diesen Namen trägt, an andern aber eben so sicher Daksha, manchmal ist es zweifelhaft wer unter diesem Namen zu verstehen sei [139]). Ebenso ist unter Parameshṭhin zwar meistens aber doch nicht immer Brahman verstanden [140]). Dass unter Dhâtar und Vidhâtar bald Brahman bald besondere Götter zu verstehen seien, ist schon oben besprochen [141]). Den Namen Sthâṇu hat Brahman bald behalten, bald an Çiva abgegeben [142]); auch Hiraṇyagarbha ist nicht immer nothwendig mit Brahman identisch [143]). Viele seiner Beinamen heben hervor, dass er älter und ursprünglicher sei als die andern Götter; er heisst der Grossvater, der Urgott, der Alte der Welt, der älteste der Götter [144]), er hat seinen Ursprung nur in sich selbst [145]). Sehr gebräuchlich sind die Namen, welche ihn als den Schöpfer der Welt bezeichnen [146]), als den Herrn der Götter [147]), den Herrn der Welt [148]), den Herrn schlechthin [149]). Einzelne Seiten seines Wesens werden hervorgehoben durch Namen, welche ihn darstellen als den Lehrer der Welt und der Götter [150]), als Gabenspender [151]), als den aus dem Lotus [152]) oder aus dem Wasser [153]) entstandenen; andere Namen bezeichnen den Brahman nach der pantheistischen und mystischen Auffassung seines Wesens [154]). Geläufig sind die von seinen vier Köpfen hergenommenen Bezeichnungen [155]). Einige Namen alterthümlicher Art sind ihrer Bedeutung nach dunkel [156]). Hin und wieder wird auch der Name Brahman auf andere Götter übertragen, so auf Sûrya 3,3,18 = 148. 3,3,60 = 190, auf Çiva 9,38,45 = 2231.

Anmerkungen.

1) Vgl. meinen Agni S. 3.

2) Vgl. meinen Aufsatz über die Apsaras in dieser Zeitschrift XXXIII 644, wo gegen Ende „nach ihren Zwecken" zu lesen ist statt „nach ihren Kräften".

3) Dass in der angedeuteten Weise besonders das Verhältniss des Brahman zu dem Götterkönige Indra aufgefasst worden sei, habe ich bereits in dieser Zeitschrift XXXII 294 nachzuweisen versucht und erlaube mir, um Wiederholungen zu vermeiden, auf das dort gesagte zu verweisen.

4) Ganz dieselbe Erwägung stellt Açvatthâman an 10,6,25 = 241, da er in der letzten Schreckensnacht vor dem feindlichen Lager steht. Nur das Schicksal, sagt er, kann mir jetzt helfen und richtet dann sein Gebet nicht an Brahman, sondern an Çiva. Im alten Gedichte aber, dem die Stelle und ihr ganzer Zusammenhang unbedingt angehört, stand auch hier wohl Brahman.

5) Hiermit schloss die Rede ab und folgte dann nur noch der Rath, durch wichtige Dienste die Fürsprache der Götter bei Brahman zu erlangen. Es folgte die Erzählung, wie die Schlangen und speciell gerade Vâsuki den Göttern bei der Butterung des Meeres wesentliche Dienste leisten, dann die Fürsprache der Götter und die Beschränkung des Fluches durch Brahman. Dies ist der alte Zusammenhang der Sage, wie er in den „Indischen Sagen von Adolf Holtzmann" unter „das Schlangenopfer" wieder hergestellt worden ist.

6) Die Verschiedenheit der Götternamen erschwert die Untersuchung, insofern bei einzelnen Namen nicht immer deutlich ist, welcher Gott im bestimmten Falle damit gemeint sei. So steht in Stellen gleichen Inhaltes statt Brahman auch Dhâtar, der Setzer, wieder in anderen Vidhâtar, der Vertheiler. Das Verhältniss dieser drei Namen ist nicht immer dasselbe; bald bezeichnen Dhâtar und Vidhâtar offenbar den Brahman, bald sind sie deutlich von ihm unterschieden. Genau von Brahman zu trennen ist einmal der unter den Söhnen des Kaçyapa und der Aditi, den zwölf Âditya, genannte Dhâtar. Er fehlt in keiner der Listen, welche die Namen der Âditya aufzählen und von welchen es hier genügen mag auf die älteste 1,65,15 = 2523 zu verweisen. Die Namen der zwölf Âditya bedeuten wohl die zwölf Theile des Jahres und scheinen ziemlich alt zu sein, der unter ihnen genannte Dhâtar ist möglicher Weise so alt wie die Idee von Brahman selbst, aber die meisten jener zwölf Namen sind im Epos eben nur Namen, an die keine lebendige Ueberlieferung mehr anknüpft. Ein anderer Dhâtar erscheint 1,66,50 = 2614; hier heisst es, in einer alten Göttergenealogie, Brahman habe zwei Söhne, Dhâtar und Vidhâtar. Wie öfters, z. B. bei Agni und seinen Söhnen, den verschiedenen Feuergöttern, oder bei dem Aiolos der Griechen, ist das Amt des Vaters auf die Söhne

vertheilt; der eine, der Setzer, bestimmt das Schicksal im Allgemeinen, der andere, der Vertheiler, überweist den einzelnen Menschen ihren Antheil. An diese beiden Söhne des Brahman dürfen wir also an den Stellen denken, an welchen er von Dhâtar und Vidhâtar deutlich unterschieden wird; es sind dies aber nur jüngere Stellen, in welchen es darauf abgesehen ist eine ansehnliche Menge von Götternamen aufzuzählen, wie wenn der Kriegsgott Skanda bei seiner Einweihung zum Feldherrn der Götter nach einander beschenkt wird von Brahman, von Dhâtar, von Vidhâtar 9,45,23.39.45 = 2525. 2541. 2545; wenn, um einem Kampfe des Arjuna zuzuschauen, auf ihren Wagen unter andern Göttern herabkommen Prajâpati (d. i. Brahman), Dhâtar und Vidhâtar 4,56,11 = 1770. — Dagegen ist in der grossen Mehrzahl der Stellen Dhâtar (oder auch Lokadhâtar 8,34,119 = 1574) offenbar nur ein anderer Name des Brahman: so wenn Dhâtar unter den ersten und wichtigsten Göttern mit aufgeführt wird, wenn es heisst: „Was Arjuna gethan hat, das vermöchten selbst Indra, Yama, Dhâtar und Kubera nicht auszurichten" 8,88,25 = 4514; oder wenn beide Namen unter einander wechseln, wie 8,33,38 = 1428, wo zuerst die Götter von Dhâtar die Gnade der Unbesiegbarkeit erhalten, gleich darauf aber Brahman sagt, er habe diese Gnade ihnen ertheilt. Auch der Name Vidhâtar ist mit Brahman identisch. Wenn von Brahman gesagt wird, er habe etwas beschlossen, festgesetzt, bestimmt, so wird fast immer das Zeitwort gewählt, von welchem der Name Vidhâtar eine Ableitung ist, nämlich vidhâ Particip vihita; z. B. vihitâni Svayambhuvâ 1,66,15 = 2579; Pitâmahena vihitaḥ 3,171,21 = 12152; vihito Brahmaṇâ 3,229,45 = 14446. 3,275,26 = 15914. 3,276,4 = 15932; vihitas Svayambhuvâ 5,185,20 = 7309; vihito mayâ (in Reden des Brahman) 12,39,7 = 1487. 13,85,4 = 4018. Doch finden sich in dieser Verbindung auch andere Participien wie nirdishṭa 3,173,15 = 12211; dṛshṭa 1,21,9 = 1197; nisṛshṭa 12,209,12 = 7615. — Wenn nun gerade so, wie gesagt wird vihitam Brahmaṇâ, Svayambhuvâ, Pitâmahena, sich auch vorfände Dhâtrâ, Vidhâtrâ vihitam, so dürften wir nicht zweifeln dass sowohl hier wie auch anderwärts unter Dhâtar und Vidhâtar eben Brahman zu verstehen sei. Solche Ausdrücke finden sich aber sehr häufig, z. B. „mein Lebensende ist mir von Dhâtar noch nicht bestimmt" 2,79,22 = 2605 (vihita), „die von Dhâtar bestimmte Satzung" 3,25,14 = 958 (vihita, dagegen dṛshṭa 3,208,19 = 13821), „die von Dhâtar bestimmte Speise" 5,105,4 = 3677 (vihita), „zum Weibe ist sie geschaffen von Dhâtar" 6,112,18 = 5215 (vihita), also ganz dieselben Ausdrücke von Dhâtar wie von Brahman. Aber ebenso häufig und in den nämlichen Wendungen erscheint auch der Name Vidhâtar: „es ist so von Vidhâtar bestimmt" 3,25,16 = 960 (vihita); „der von Vidhâtar bestimmte Weg" 1,1,247 = 240 (vihita); „die von Vidhâtar bestimmte Speise" 1,16,25 = 1093 (vihita); Vidhâtrâ vihitaṁ karma „der von Vidhâtar angewiesene Beruf" 3,207,21 = 13721; bhâryâpatî dvau vihitau Vidhâtrâ „Mann

und Frau sind zwei von Vidhâtar geordnet" 3,134,9 = 10659. So erscheint es als Zufall, welcher der drei Instrumentale Brahmaṇâ Dhâtrâ Vidhâtrâ zu vihitam gesetzt wird, und es ist wohl erlaubt in einer Untersuchung über Brahman auch diejenigen Stellen beizuziehen, welche statt dieses Namens den Dhâtar oder den Vidhâtar setzen.

7) Ueber den auffallenden Umstand, dass bald Çikhaṇḍin bald Arjuna als Tödter des Bhîshma genannt wird, vgl. meinen Arjuna.

8) Nach 6,50,37 = 2069 ist Dhṛshṭadyumna von Çambhu, d. i. Çiva, zum Tode des Droṇa bestimmt, vihitas. So treten überall die neuen Götter einfach an die Stelle der alten.

9) Vgl. Hom. H 205: ἴσην ἀμφοτέροισι βίην καὶ κῦδος ὄπασσον.

10) Diese Worte sind wohl als späterer Zusatz anzusehen, denn es soll ja hier die völlige Willkür des Brahman hervorgehoben werden. Es ist mir unwahrscheinlich, dass das Epos in seiner ächten Gestalt die Seelenwanderung kannte.

11) Das Beispiel mit der Puppe findet sich auch 5,39,1 = 1446: „Der Mensch ist so wenig sein eigener Herr, wie eine durch den Faden gelenkte Puppe; vielmehr hat Dhâtar ihn dem Schicksale unterworfen".

12) Noch stärker als hier Draupadî drückt sich Ambâ aus 5,175,32 = 6007: „Ich verfluche den Dhâtar, der mich in dieses Unglück gestürzt hat". Die Energie der Frauen, im Guten wie im Schlimmen, ist ein Kennzeichen des alten Epos; im späteren haben sie nur eine Eigenschaft: Wohlgezogenheit.

13) So, statt Feindetödter, ist in meinem Aufsatze über Indra in dieser Zeitschrift XXXII 211 zu lesen.

14) Hier ist also Skanda, der später für einen Sohn des Çiva gilt, noch als Sohn des Agni aufgefasst. Vgl. meinen Agni S. 21.

15) Näheres Agni S. 11.

16) Die Götter fürchten sich und erscheinen bittend vor Brahman. „Was habt ihr, Unsterbliche, Angst vor sterblichen Menschen?" „Es ist kein Unterschied mehr zwischen Menschen und Göttern, die Sterblichen sind jetzt auch unsterblich geworden". Da beruhigt sie Brahman, es sei Yama gerade mit einem grossen Opfer beschäftigt, sobald dieses zu Ende sei, werde er sein Amt wieder aufnehmen und das Versäumte nachholen.

17) Die Erde ist übervölkert, weil eine Menge Asura als Menschen oder auch als Thiere auf ihr wieder geboren sind. Die Erdgöttin Mahî wendet sich selbst an Brahman. Dieser befiehlt den Göttern und den Gandharva, zur Erde herabzusteigen und dort Menschen zu werden, damit die Asura durch sie ihr Ende fänden. In der Darstellung des Harivaṃça wendet Mahî oder Pṛthivî sich an Vishṇu 2959, doch fordern dann die Götter 2961 den Brahman auf zu bestimmen, was nun geschehen solle, um dieser Klage der Erde abzuhelfen.

18) Vgl. meinen Agastya in dieser Zeitschrift XXXIV 593.

19) Der Büsser Cârvâka, ein Râkshasa, hat durch seine langjährige Busse dem Brahman Unverletzlichkeit (abhayam) abgerungen, er beleidigt nun die Götter selbst und diese wenden sich an Brahman. Dieser erklärt, der Tod des Cârvâka sei schon bestimmt, denn Cârvâka werde bald selbst die Brahmanen verachten und dann durch die Macht ihrer Zaubersprüche seinen Untergang finden; denn jene Gnade der Unverletzbarkeit sei an die Bedingung geknüpft, dass er die Brahmanen ehre.

20) Zweimal, 13,72,5 = 3546 und 13,83,13 = 3891 fragt Indra verwundert, warum in Goloka noch grössere Seligkeit herrsche als im Svarga. Die Antwort des Brahman läuft darauf hinaus, dass die Bewohner des Goloka ihren Sitz sich verdient hätten durch häufiges Schenken von Kühen, natürlich an Brahmanen. Ein andermal besuchen die sieben Himmelsweisen, Vasishtha voran, den Brahman 13,126,42 = 6046 und legen ihm die Frage vor, ob und wie arme Leute, die nicht im Stande seien die so kostspieligen Opfer darzubringen, doch auch des Segens eines solchen Opfers theilhaftig werden könnten; er verweist sie auf bestimmte Ceremonien und Bussübungen, welche den Werth eines Opfers hätten. An einer andern Stelle 13,130,13 = 6113 unterhält sich Brahman im Himmel mit den Göttern, den Heiligen des Svarga und mit den Elephanten, welche die Erde tragen (13,132,1 = 6155) über die Pflichten und theilt Lob und Gnaden aus an diejenigen, welche gut darüber zu sprechen wissen. Ein langes Gespräch des Brahman mit den Himmelsweisen beginnt 14,35,27 = 962. Diese befragen ihn über Tugend und Erlösung, über Recht und Unrecht und er belehrt sie in einem langen Vortrage über die Weltseele (âtman), über die drei Qualitäten (guna), über die Sünde, über den Ursprung derselben aus böser Lust und sinnlicher Begierde, über das Selbstbewusstsein (ahankâra), über die dreizehn Elemente der Seele (adhyâtman) und deren einzelne Bereiche (adhibhûta) und Schutzgottheiten (adhidaivata), über die Erhabenheit des Vishnu, über den Weg der zum Himmel führt, über die verschiedenen Stadien die der nach Erlösung strebende Mensch zurücklegen muss u. s. w. Als Schiedsrichter über alle Streitfragen zeigt er sich auch 14,23,6 = 689. Die fünf Lebensgeister erscheinen vor Brahman und wünschen seine Entscheidung, wer unter ihnen der vorzüglichste sei. Nachdem Brahman sie einzeln angehört, erklärt er, jeder von ihnen sei in seiner besonderen Sphäre der vorzüglichste. — Alle diese Stücke des dreizehnten und vierzehnten Buches sind sehr jung und nur zufällig dem Brahman in den Mund gelegt. Die einzige Rede desselben, welche auf einer älteren Grundlage beruhen könnte, ist die, in welcher er 13,6,2 = 296 die Frage des Vasishtha, was mächtiger sei, das Schicksal oder die menschliche Kraft, dahin beantwortet, ohne Zuthun des Menschen könne die Bestimmung des Schicksals sich nicht erfüllen.

21) Die Götter und die Himmelsweisen umringen den Brahman und singen sein Lob 6,12,15 = 466.

22) Im neuerbauten Palaste des Yudhishṭhira umringen diesen die Scharen seiner Krieger und Priester wie im Himmel die Scharen der Götter den Brahman 2,4,41 = 134. Den Bhishma umgeben die Fürsten wie die Unsterblichen den Prajâpati 6,120,30 = 5719 oder wie die Götter den Pitâmaha 6,121,9 = 5770.

23) Der von ehrfurchtsvollen Schülern und Jüngern umgebene heilige Lehrer wird mit dem von den Göttern umringten (upâsyamâna, in upa liegt der Begriff des Demüthigen) Brahman verglichen 3,103,13 = 8775.

24) Brahmâdayo devâḥ 3,82,108 = 5050. 3,83,35 = 7006. 3,83,191 = 7061, oder Brahmâdayaḥ surâḥ 9,38,41 = 2226.

25) Agni geht einen Befehl (çâsanam) des Brahman auszuführen 1,7,26 = 935; er übergibt auf seinen Befehl (niyogât) den neugeborenen Skanda der Gañgâ 9,44,8 = 2457. Ebenso handeln auf Befehl des Brahman: Dharma und Varuṇa 5,128,46 = 4304. Vâyu 19,2911, Vishṇu 3,276,5 = 15933, Çiva 1,18,42 = 1153, Gañgâ 19,2995, Sâvitrî 3,293,18 = 16634, Aruṇa 1,24,18 = 1277, Nara 3,41,18 = 1682, Çesha 1,36,24 = 1587, Viçvakarman 1,211,11 = 7689 u. s. w.

26) So dem Râvaṇa 3,275,22 = 15910, welcher nach tausendjähriger Busse eines seiner Häupter (denn er hat deren zehn) geopfert hat. Zufrieden mit der Busse, erscheint ihm Brahman, um die Fortsetzung seiner Askese zu verhindern, und stellt ihm ausser der Unsterblichkeit jede Wahl frei. Nun wählt sich Râvaṇa die Gnade, unbesiegbar zu sein durch Götter, Götterfeinde und Dämonen; die Menschen nennt er nicht, offenbar aus Hochmuth. Seine Forderung wird von Brahman zugestanden; ebenso erhalten die Brüder des Râvaṇa, welche seine Bussübungen getheilt hatten, Erfüllung ihrer Wünsche: der eine, Kumbhakarṇa, wählt einen langen, tiefen Schlaf, der andere, Vibhîshaṇa, Kenntniss des Veda und stete Tugendhaftigkeit. Ueber die Wahl des letzteren ist Brahman so erfreut, dass er, ungebeten, noch Unsterblichkeit hinzufügt.

27) So dem Sunda und dem Upasunda 3,209,21 = 7639. Diese beiden Götterfeinde haben, auf Grund ihrer Busse, Unbesiegbarkeit und Unsterblichkeit gewählt; die erstere Bitte gewährt Brahman, die zweite schlägt er ab. Ebenso versagt er dieselbe den drei Söhnen des Târaka 8,33,7 = 1397, während er ihnen die übrigen Wünsche als Lohn ihrer Busse gewährt, nämlich Unbesiegbarkeit im Kampfe und die weitere Gnade, dass ihre drei Burgen nur dann durch einen Gott zerstört werden könnten, wenn derselbe im Stande wäre alle drei mit einem einzigen Pfeile niederzuwerfen. Jedoch muss er ihnen, trotz der versagten Unsterblichkeit, genöthigt durch die weitere Busse eines der Götterfeinde (des Hari Sohnes des Târakâksha), noch einen Amṛta-Teich gewähren, der jeden

gefallenen Asura wieder belebt 8,33,27 = 1417. Die Erzählung ist übrigens sehr jung und im çivaitischen Interesse erfunden. Als nämlich die Asura von ihren drei Burgen aus die Götter bekämpften und die Einsiedeleien der Heiligen zerstörten, baten die Götter den Brahman um Hilfe und dieser verwies sie an Çiva, der allein im Stande sei jene Bedingung zu erfüllen.

28) So dem obengenannten Vibhishaṇa 3,275,30 = 15918 und der Surabhi, der Tochter des Daksha. Dieser erscheint Brahman 13,83,32 = 3910: „ich bin zufrieden mit deiner Busse, wähle dir eine Gnade aus". Sie: „die Zufriedenheit des Brahman ist mir Belohnung genug". Da verleiht ihr Brahman die Unsterblichkeit und für ihre Nachkommen, die Kühe, eine besondere Welt, den Goloka, in welchem Tod, Schmerz und Schicksal nicht herrschen.

29) So bei Vibhishaṇa, Note 26. Der Schlangendämon Çesha ergibt sich der Busse und Brahman erscheint ihm 1,36,15 = 1578: „Du beunruhigst ja alle Wesen durch deine strenge Busse, wähle dir eine Gnade". Da wünscht Çesha, gerade wie Vibhishaṇa, dass sein Herz sich nie zur Zuchtlosigkeit wenden, sondern immer nur an Tugend und Busse sich erfreuen möge. Mit dieser Antwort ist Brahman so zufrieden, dass er ihn noch zum Träger der Erde macht und ihm die Freundschaft des Garuḍa verschafft.

30) So die dem Nahusha verliehene Gabe, Alles und Jeden durch seinen Blick seinem Willen dienstbar zu machen 3,181,35 = 12523; die der Arundhatî gegebene Gnade gedeihlicher Busse, weil sie gut über die Pflichten gesprochen 13,130,13 = 6113; die grossen dem Bali aus Zufriedenheit mit seinem tugendhaften Wandel gespendeten Gaben: langes und gerechtes Leben, Unbesiegbarkeit in der Schlacht, treffliche Nachkommenschaft Harivaṅça 1686. Der Nymphe Tilottamâ, welche bei dem Falle der Götterfeinde Sunda und Upasunda mitgeholfen, wird von Brahman eine Gnade gewährt 1,212,24 = 7734: „Weil du wie die Sonne die Augen blendest, soll keiner dich vollkommen sehen"; der Ausdruck ist ungeschickt und nicht deutlich, wahrscheinlich war Tilottamâ der Name eines kleinen Sternes.

31) Dem Büsser Dhruva schenkt Brahman einen mit seinem eigenen gleichen Rang und einen unbeweglichen Standort an der Spitze der sieben Rshi Hariv. 64: Dhruva ist der Polarstern. Wenn 8,69,44 = 3446 von der unüberwindlichen Kraft eines Raubthieres die Rede ist, so wird rein gewohnheitsmässig hinzugesetzt, dasselbe habe seine Stärke als Lohn für seine Busse von Brahman erhalten!

32) Dieselbe Geschichte wird 3,231,105 = 14619 erzählt, nur heisst der betreffende Asura hier Mahisha.

33) Einige andere Beispiele von Götterfeinden, gegen welche Brahman trotz vorhergegangener Gnadengaben Partei nimmt: die schon genannten Brüder Sunda und Upasunda, zu deren Verderben er den Göttern den richtigen Weg angibt 1,211,2 = 7680; Dhundhu,

der von Brahman Unverletzbarkeit allen Göttern gegenüber erhält und dann später auf seine Veranlassung von König Kubalâçva getödtet wird 3,204,2 = 13583; Hiraṇyakaçipu, der sich Unbesiegbarkeit ausbedungen hat jedem gegenüber, der ihn mit Waffen angreife, und der dann auf Veranstaltung des Brahman von Vishṇu in Gestalt eines Mannlöwen umgebracht wird H. V. 2241. 12612; die Nachkommen des Hiraṇyakaçipu, welche, selbst Asura, sich auch gegen Asura Unverletzbarkeit auszubitten vergessen haben und dann von Kaṅsa (der als wiedergeborener Asura gilt) getödtet werden H. V. 3225; die Pauloma und Kâlakeya, welche wie Râvaṇa die Menschen zu nennen versäumt haben und dann durch Arjuna fallen 3,173,8 = 12204 u. a.

34) Auffallend ist, dass von den verhassten Vâhika 8,44,42 = 2065 gesagt wird, sie seien keine Schöpfung des Brahman sondern stammten von zwei Piçâca ab.

35) Nach 12,188,1 = 6930 erschafft Brahman zuerst die hohen Prajâpati oder Herrn der Geschöpfe (den Atri Aṅgiras u. s. w.), dann die Wahrheit, das Recht, die Busse und den Veda, dann erst die Götter und die Menschen. Nach 12,166,12 = 6131 erschafft Brahman Wind, Feuer, Erde (als Element), Aether, die Sonne, den Himmel und die Erde und bestimmt die Zeiteintheilung; aus der Verbindung seiner Söhne mit den Töchtern des Daksha (über dessen Entstehung uns hier keine Mittheilung gemacht wird) entstehen dann weiterhin die Götter.

36) So besonders die Schilderung des ersten Kapitels des Harivaṅça, welche dann in etwas verkürzter Form auch an die Spitze unseres heutigen Mahâbhârata gestellt wurde. Nach 1,1,29 = 29 entsteht aus dem Weltenei zuerst Brahman, dann die Himmelsweisen, die Götter, die Menschen und die Elemente. Hier wird also von Göttern und Menschen nur gesagt sie seien nach, nicht sie seien durch Brahman entstanden. Nach H. V. 37 ist Brahman in dem Weltenei entstanden; er spaltet dann das Ei in zwei Hälften, Himmel und Erde, und breitet mitten zwischen beiden den Aether aus; dann setzt er die Zeit fest und erschafft sieben geistige Söhne sowie die Elemente und Naturkräfte. Alle Geschöpfe bis dahin sind nicht aus einer Vereinigung der Geschlechter entstanden, sie sind ayonija 53; nun aber bemerkt Brahman, dass seine Geschöpfe sich nicht weiterhin vermehren; er theilt sich selbst in zwei Hälften als Mann und Weib und zeugt dann weiterhin verschiedenartige Geschöpfe H. V. 49.

37) In der 12,183,2 = 6805 mitgetheilten Kosmogonie tritt Mânasa, der Geistige, als Urprincip auf, der aus seinem Geiste das Wasser, den Ursprung aller Wesen, erschafft. Diese leblose und gleichsam schlafende Schöpfung sei dann belebt worden durch das Wort der Sarasvatî. Auch 12,182,11 = 6775 wird das ewige, untheilbare Urprincip, dessen Ausströmungen die Wesen sind, Mânasa genannt und stillschweigend dem Leser überlassen, ob er sich Brahman

oder was sonst darunter denken mag. Auch in der Schöpfungsgeschichte H. V. 12425 wird der Name Brahman vermieden: es heisst nur: aus dem Munde des Gottes, des Gottes der Götter, des Herrn der Welt entstand zunächst ein Wesen Hiraṇyagarbha und dieses erschuf die Veda u. s. w.

38) Doch vergisst diese Darstellung nicht schliesslich hinzuzufügen, der eigentliche Schöpfer, von dem Alles ausgehe, sei immerhin Vishṇu H. V. 255.

39) Vgl. oben Note 17. In der vishnuitischen Darstellung des Harivaṃça 2961 sagt Brahman: ich habe schon gesorgt, dass in der Familie der Kuru ein grosser die Erde entvölkernder Krieg entstehe. Im Uebrigen verweist er dann die Welt an Vishṇu und zieht sich wieder in seine Ruhe zurück, çântim upâgamat 3037.

40) Er hörte, heisst es an dieser Stelle, mit Freude den Fluch der Kadrû, denn er besah sich die Menge der Schlangen und wurde für das Wohl der Menschen besorgt. Aber ebenso trifft er nachher Anstalten, dass wenigstens ein Rest der Schlangen gerettet werde.

41) „Als Weib ist Çikhaṇḍin von Dhâtar erschaffen“ 6,98,22 = 4469. 6,112,18 = 5215.

42) Sogar ein Muttermal rührt von Dhâtar her 3,69,7 = 2700. Er schickt Blindheit 8,69,44 = 3446: ein wildes Raubthier hat von Brahman die Gnade erlangt alle lebenden Wesen zu überwältigen; aber er schlägt es mit Blindheit und der Jäger Balâka, welcher es tödtet, kommt dafür in den Himmel. Unüberwindliche Körperkraft ist eine Gnadengabe des Brahman; Beispiele sind oben, da von ihm als Varada die Rede war, genug gegeben.

43) So gibt er 1,211,18 = 7696 dem von Viçvakarman erschaffenen Weibe den Namen Tilottamâ. Den aus den Thränen der geraubten Pulomâ entstandenen Fluss nennt er Badhûsarâ 1,6,8 = 904. Madhu und Kaiṭabha, zwei Asura, haben ihre Namen von Brahman H. V. 2924.

44) Langes Leben schenkt er dem Bali H. V. 1686, der Surabhi sogar Unsterblichkeit 13,83,32 = 3910. Dass er die Todesstunde und die Todesursache voraus bestimmt, ist schon oben angeführt worden. Verstorbene kann er durch seinen Willen vom Tode erwecken, so die mit Râma verbündeten Affen 3,291,44 = 16574, so den Bṛhadgarbha den Sohn des Çibi 3,198,24 = 13327, den der eigene Vater auf Befehl des Brahman getödtet hat; eine Versuchungsgeschichte gleich der des Abraham.

45) Von dem neugeborenen Vogel Garuḍa heisst es 1,16,25 = 1093: Er erhob sich in die Luft um die von ihm zu fressende Speise zu suchen, wie sie ihm bestimmt ist von Vidhâtar. In andern Stellen heisst es: diese Speise ist mir von den Göttern bestimmt (vihitas) oder geschickt 3,131,19 = 10580. 3,197,16 = 13288. 13,32,21 = 2064. 3,179,10 = 12405.

46) Hier freit Bhishma für seinen Sohn Pâṇḍu um Mâdrî, die Schwester des Königs Çalya: dieser verlangt Geschenke und Bhishma

antwortet zustimmend, dieser Gebrauch (dharma) sei ja von Brahman selbst vor Alters so angeordnet.

47) Ehemals, heisst es hier, gab es auf Erden keinen König, keinen Richter und keine Strafe; man kannte den Unterschied zwischen Pflicht und Sünde nicht, kein Mensch wusste was er reden, thun, essen dürfe und was nicht. Der Veda war verschwunden, die Opfer hatten aufgehört. Da begaben sich die Götter zu Brahman und stellten ihm vor: Wie wir von oben herab die Menschen mit Regen erquicken, so schicken sie uns das labende Opfer herauf; hört dieses auf, so gerathen wir selbst in Gefahr. Nun verfasst Brahman ein Buch, in welchem alle Theile des dharma genau beschrieben, besonders aber die Pflichten und Rechte des Königs bestimmt sind, und weiht dann den Vainya zum ersten König der Erde 12,59,117 = 2238.

48) So 4,56,11 = 1770 beim Kampfe des Kṛpa und des Arjuna; 7,98,33 = 3641 (Droṇa und Yuyudhâna). Doch sind solche Stellen jung, nach der alten Vorstellung verfolgt Brahman den Verlauf der Kämpfe von seinem himmlischen Sitze aus. — Zu Râma, dem Sohne des Daçaratha, kommt er 3,291,18 = 16548 vom Himmel herab, um ihm seine Zweifel an Sîtâ zu benehmen.

49) Nach H. V. 47 erschafft er die drei Veda, mit deren Sprüchen die Sâdhya den Göttern ihre Verehrung darbringen; nach H. V. 11665 erschafft er, in Betrachtung vertieft, mit Hilfe der Gâyatrî die vier Veda, den Ṛgveda und Yajurveda aus seinen Augen, den Sâmaveda aus seiner Zunge, den Atharvaveda aus seinem Haupte. — Brahman hat alle Veda erschaffen 12,351,20 = 13761.

50) Vgl. Muir Sanskrit Texts III[2] 49. Dieselbe Geschichte von Madhu und Kaiṭabha aber ohne Beziehung auf die Veda wird auch H. V. 2924 erzählt.

51) Die ältere Erzählung ist die 12,256,13 = 9156. Um einen über den Tod seines Sohnes betrübten König zu trösten, erzählt Nârada die Geschichte von der Geburt der Todesgöttin. Die Menschen hatten keinen Raum mehr auf der Erde und Brahman war besorgt über ihr und der Erdgöttin Schicksal. Er liess ein Feuer aus seinem Zorn ausgehen, welches die ganze Welt wieder zu zerstören drohte. Da begab sich, besorgt um das Wohl der Wesen, Çiva Hilfe suchend zu Brahman 12,256,19 = 9162. Brahman fragt: was begehrst du? Ich will thun was dir lieb ist. Çiva: die von dir geschaffene Welt wird von deinem Feuer niedergebrannt, darum bemitleide ich sie. Brahman: ich zürne den Wesen nicht und wünsche sie nicht zu verderben, nur um die Erde zu erleichtern und auf deren wiederholte Bitte hin handle ich so, denn sie ist durch die drückende Last der Geschöpfe schon tief in das Meer gesunken. Auf erneuerte Bitte des Çiva löscht Brahman das Feuer und setzt, um auf andere Weise der Uebervölkerung abzuwehren, zwei bisher unbekannte Mächte ein, die Geburt und das Sterben. Er schafft eine weibliche Gottheit, Mṛtyu d. i. Tod genannt, welche

von Brahman und Çiva gemeinsam beauftragt wird, die Menschen zu tödten. Die Bitte der neugeschaffenen Göttin, sie des verhassten Auftrags zu entheben, ist vergeblich 12,258,9 = 9195; Brahman beharrt auf seinem Willen: sein Wort dürfe nicht erfolglos bleiben, auch solle keine Schuld auf ihr ruhen. Auch die Busse, welcher nun Mṛtyu sich weiht, kann ihr nicht helfen und zeigt nicht ihre sonst allmächtige Kraft; sie muss zuletzt, da Brahman mit seinem Fluche droht, nachgeben; die Thränen aber, welche sie aus Mitleid vergiesst, verwandelt Brahman in die Krankheiten, welche die Menschen dahinraffen. — Die spätere Bearbeitung derselben Sage 7,52,38 = 2041 erzählt, wie Brahman bemerkt, dass in seiner Schöpfung das Princip des Vergehens fehle. Er sinnt auf Abhilfe und findet keine. Darüber geräth er in Zorn und aus seinem Zorne entsteht ein Feuer, welches nach allen Himmelsgegenden sich ausbreitet und Himmel, Erde und Luftkreis erfasst. Die Erzählung geht dann weiter wie im zwölften Buche und schliesst mit der Bemerkung, dass Mṛtyu die Menschen tödte ohne Vorliebe und ohne Hass; auch die Götter seien seitdem dem Vergehen und Wiedererstehn unterworfen. (Die Erzählung in 12 ist älter, der Ausdruck in 7 schon verdorben, so kalpayâmâsa, adidaive in 12 gegen kathayâmâsa und adideva in 7).

52) Akshaya und avyaya, letzteren Ausdruck erklärt Nîlakaṇṭha mit apajayaçûnya, frei von Verminderung oder Abnahme.

53) Was 12,340,100 = 13108 von Vishṇu gesagt ist, galt ursprünglich von Brahman: „Er ist der Anfang, er die Mitte, er das Ende; ist ein Weltalter verflossen, so schläft er ein und vernichtet das Weltall, am Anfange des (neuen) Weltalters erwacht er wieder und schafft die Welt". Im Harivaṃça 2567 sagt Brahman: „Am Ende dieses Weltalters werde ich mit Hilfe des im Wasser verborgenen Feuers des Aurva die Welt sammt Göttern und Götterfeinden zerstören".

54) Bricht der Tag des Brahman an, so erhebt sich die ganze sichtbare Welt aus der unsichtbaren; beim Anbruche der Nacht verliert sie sich wieder in der Dunkelheit. So entstehn diese Geschöpfe immer wieder von neuem, gehen beim Beginne der Nacht zu Grunde und entstehen wieder mit Anbruch des nächsten Tages; aber neben dieser stets vergehenden Natur besteht noch eine andere, das Akshara genannte, der Sitz des Vishṇu. So 6,32,17 = 1158.

55) Nach den übereinstimmenden Stellen 3,3,55 = 185. 6,32,17 = 1158. 3,188,28 = 12832 begreift ein Tag des Brahman tausend Weltalter (yuga) in sich, eine Nacht ebensoviele; ein yuga hat nach der letztgenannten Stelle zwölftausend Jahre. Dagegen nach 12,302,14 = 11227 bilden vier yuga, zu zwölftausend Jahren jedes, erst ein kalpa; solcher kalpa umfasst ein Tag des Brahman tausend, eine Nacht ebensoviele; ist die Nacht zu Ende, so erwacht der Gott wieder und ruft von neuem die Schöpfung in das Leben zurück. Dieselbe Zahlenangabe findet sich Harivaṃça 533 in einer vishṇuitischen Darstellung, nach welcher, während Brahman schläft und

die ganze Erde überschwemmt ist, nur Nârâyaṇa d. i. Vishṇu wacht; aber kurz vorher 520 wird nach einer anderen Berechnung der Tag des Brahman einer Manuperiode gleichgesetzt, die aus einundsiebenzigmaligem Wechsel der vier Weltalter (kṛta, trêtâ, dvâpara und kali) bestehe u. s. w.

56) Nach H. V. 907 hat Brahman die undankbaren Götter verflucht, weil sie ihm nicht opfern wollen. Er verdammt sie zur Unwissenheit und sie müssen erst bei den heiligen sieben Himmelsweisen Busse und Pflichten wieder kennen lernen. Den Ocean (Samudra) und die Gañgâ, welche an ihm vorübergehen ohne ihn zu grüssen, verflucht er als Menschen auf Erden wieder geboren zu werden 2983; doch sollen sie ihre himmlische Gestalt wieder erlangen, nachdem sie einen Sohn gezeugt. Ebenso verflucht er 3160 den Kaçyapa als Mensch geboren zu werden.

57) Das Akshara und das Brahman sind identisch Harivañça 11687. Von dem 12,201,26 = 7392 beschriebenen Akshara wird dies nicht ausdrücklich gesagt, doch ist die Schilderung dieselbe wie die des sächlichen Brahman. Die vishnuitischen Stücke identificieren das Akshara mit Vishṇu 6,32,3 = 1144. 6,35,17 = 1264. 6,35,37 = 1283. 6,66,19 = 2988 oder stellen den Vishṇu noch über das Akshara 6,39,18 = 1400. Natürlich erklären auch die Çivaiten, das Akshara sei Çiva 13,14,5 = 593. 13,17,80 = 1193. Akshara als Masculinum ist ein Name des Vishṇu 3,142,43 = 10941. 13,149,15 = 6951.

58) Definiert und beschrieben wird das „höchste Brahman“ an verschiedenen Stellen, am ausführlichsten 14,35,1 = 934 in einem von Kṛshṇa dem Arjuna mitgetheilten langen Gespräche eines priesterlichen Lehrers mit seinem Schüler, kürzer 12,217,1 = 7842, am kürzesten 6,37,12 = 1334: „Das höchste Brahman ist ohne Anfang, man kann es weder als nichtexistierend bezeichnen noch auch ihm Existenz zuschreiben, es hat überall Hände und Füsse, überall Mund, Haupt und Auge, nach allen Seiten hinhörend durchdringt es das All und trägt die ganze Welt; seiner Feinheit wegen entzieht es sich unserer Erkenntniss, es steht zugleich innerhalb und zugleich ausserhalb der Welt“. — Späterhin wird dann auch das „höchste Brahman“ identificiert mit Vishṇu 6,66,6 = 2978 oder mit Çiva 13,4,5 = 593.

59) Die Silbe Om, dem sächlichen Brahman gleichgesetzt, heisst Ekâkshara 7,192,52 = 8860, auch blos Akshara 1,1,22 = 22. 6,34,25 = 1229. Drei einsilbige Bezeichnungen, Om, Tat und Sat werden in diesem Sinne angegeben 6,41,23 = 1449.

60) So 6,26,72 = 950: „Wer die Sinne nach allen Seiten hin fest abgeschlossen hat gegen die sinnliche Welt, wer alle Wünsche aufgegeben hat und ohne Begehren, gleichgiltig, frei von Selbstsucht weiter lebt, der erreicht die Ruhe, sein Zustand heisst das Brahman und in diesem Zustande hört alle Bethörung auf; wer in diesem Zustande auch in der Todesstunde beharrt, der erreicht das Auf-

gehen in das Brahman (brahmanirvâṇam)". Ganz ähnlich 6,29,24 = 1059. An diesen beiden Stellen ist noch ein Unterschied zwischen beiden Begriffen; das Nirvâṇa ist der Moment des Uebergehens in den Zustand Brahman. Dagegen sind beide Worte gleichbedeutend und wechseln beliebig mit einander ab 12,26,16 = 783. 12,21,17 = 631.

61) 12,302,1 = 11214. Harivaṃça 11686.

62) 12,242,13 = 8816: „Durch Wissen erlangt man den Zustand, in welchem alle Klage aufhört, in welchem der Tod aufhört, zu welchem gelangt man von der Wiedergeburt befreit wird, von welchem es keine Rückkehr mehr gibt, der Zustand Brahman, Avyakta, Amṛta".

63) „Durch Busse, durch Bezähmung der Sinnlichkeit, durch Wahrhaftigkeit erlangt man Erfüllung aller Wünsche und kommt auf den Weg, der zum höchsten Brahman führt" 3,209,54 = 13895. „Man gewinnt das Brahman durch volle Bändigung der Sinnlichkeit" 14,42,14 = 1115. Ertödtung der Sinne und aller eigennützigen Wünsche als Weg zum Brahman 12,21,5 = 619. 12,215,20 = 7813. 12,278,1 = 9966. 12,330,17 = 12498. „Wenn wir nichts mehr wünschen und nichts mehr hassen; wenn wir weder in Gedanken und Worten, noch in Thaten feindselige Gesinnung zeigen, dann wird uns das Brahman zu theil" ist ein Spruch des Yayâti 12,26,14 = 781 und 12,174,54 = 6512 (der Anfang dieses Spruches beginnt auch den Spruch 5192 bei Böhtlingk).

64) Erkenntniss als der Weg, der zum Brahman führt, wird empfohlen 12,17,23 = 533. 12,242,13 = 8816. Gemeint ist die Erkenntniss, dass alle Wesen das Brahman sind und das Brahman alle Wesen: so 12,240,16 = 8749: „wer alle Geschöpfe in dem Urwesen verehrt und in allen Geschöpfen das Urwesen, der erreicht das Brahman". An vielen Stellen wird der Weg, der zu dieser Erkenntniss und damit zur Erlösung führt, yoga genannt, Vertiefung in das Wesen der Gottheit. So 12,241,19 = 8786: „Wer sich der Vertiefung geweiht hat, in dessen Herzen zeigt sich das Brahman"; 6,29,6 = 1041: „Der Weise, welcher der Vertiefung sich ergibt, gelangt rasch zum Brahman"; 6,30,27 = 1091: „Wer sein Gemüth beruhigt hat durch Vertiefung, wer das irdische Element in seinem Innern gedämpft hat und von Sünde frei geworden ist, der wird zum Brahman und erlangt das höchste Gut durch die Vereinigung mit dem Brahman". Charakteristisch genug wird an einigen Stellen dabei gewarnt vor dem „Handeln": 12,204,27 = 7456: „Wer alles Handeln aufgibt und nur der Beschauung lebt, der erreicht das Brahman"; Harivaṃça 11686: „Frei von jedem Gedanken an das eigene Selbst, soll man sich in das Brahman versenken; das ewige Brahman wird verloren durch Handeln, gewonnen durch Wissen".

65) Verschiedene Wege, welche zum Brahman führen, werden 12,240,5 = 8738 angegeben und ausgeführt, wie man durch Bezähmung der Sinne, durch Busse und durch Gelehrsamkeit das

Brahman erreiche; auf das letzte Mittel wird besonderer Nachdruck gelegt: „nicht vermittelst der Sinne, nur durch die Fackel des Geistes wird das Brahman sichtbar" 12,240,16 = 8749. Mehrere Mittel werden auch aufgezählt 6,42,50 = 1504: „Man erlangt das Brahman durch Selbstüberwindung, durch Aufgeben der Sinnlichkeit, durch Einsamkeit und spärliche Nahrung, durch Vertiefung, durch Aufgeben der Leidenschaft und der Selbstsucht".

66) Man kann das höchste Brahman erreichen durch Opfer 6,28,31 = 1024: „das Opfer führt zum ewigen Brahman, wer aber nicht opfert, dem gehört nicht einmal diese Welt"; durch das eifrige Studium des Mahâbhârata 18,5,64 = 208; ja durch reinen Zufall 6,32,24 = 1165: „wer im Sommerhalbjahre in der hellen Mondhälfte bei Tage stirbt, der geht ein in das Brahman".

67) So 6,28,1 = 3037. 7,80,43 = 2862. 12,15,37 = 460. 13,2,37 = 121. 13,14,284 = 876 und mit der Anmerkung des Nilakantha: „Brahma Vedam" 1,64,20 = 2474. 6,28,32 = 1025. 12,188,2 = 6931.

68) So 1,81,19 = 3377. 1,174,15 = 6647. 3,189,13 = 12962. 12,49,30 = 1745. 12,251,5 = 9068.

69) Vishnuitische Nachbildung Harivamça 3037: Brahman verweist die Welt an Vishņu und zieht sich wieder in seine Ruhe zurück, Nârâyaṇe samâveçya lokân çântim upâgamat.

70) Agni Sprecher der Götter vor Brahman 3,276,1 = 15929; dieser verweist die von den Asura bedrängten Götter an ihn 13,85,8 = 4022; Agni geht um einen Befehl (çâsanam) des Brahman zu erfüllen 1,7,26 = 935; er übergibt auf Befehl (niyogât) des Brahman den neugeborenen Skanda der Gangâ 9,44,8 = 2457; Brahman überträgt einen Theil der Sündenschuld des Indra (der Brahmavadhyâ) auf Agni 12,282,43 = 10185.

71) 5,128,46 = 4304. Im Harivamça beklagt er sich 3150 bei Brahman, Kaçyapa habe ihm seine Kühe gestohlen. Merkwürdig ist 9,45,22 = 2524: Brahman weihte den Skanda, wie er einst den Varuņa geweiht hatte.

72) In der Götterversammlung gebietet Vâyu im Auftrage des Brahman Ruhe Harivamça 2911.

73) Nach dem schliesslichen Siege der Götter über die Asura lässt Brahman die gefangenen Feinde durch Dharma fesseln und dem Varuņa übergeben, der sie seitdem im Ocean bewacht 5,128,41 = 4299.

74) Kubera ist ein Enkel des Brahman, hält stets zu ihm und wird von ihm mit der Herrschaft über die Yaksha und Rākshasa betraut 3,274,13 = 15884.

75) Aruņa, der Gott der Morgenröthe, wandelt von Brahman geheissen (âjnâtas) vor der Sonne einher um ihre Gluth zu dämpfen 1,24,18 = 1277.

76) Brahman befiehlt (vyâdideça) dem Viçvakarman die Tilottamâ zu erschaffen 1,211,11 = 7689.

77) Auf den Befehl (çâsanât) des Brahman trägt der Schlangenfürst Çesha die Erde 1,36,24 = 1587.

78) So besonders die Apsaras, die Gandharva und die Windgötter 2,11,28 = 445. Harivança 2762 und viel mehr Namen von Götterscharen H. V. 2242.

79) So ist 3,231,105 = 14619 der Götterfeind Mahisha durch die Gnade des Brahman stärker als die übrigen Götter, aber dennoch verhilft Brahman weiterhin dem Skanda zum Siege über Mahisha. Ebenso sind 3,173,8 = 12204 die Nachkommen der Pulomâ und der Kâlakâ allen Göttern gegenüber unbesieglich und verdanken dies einer Gnadengabe des Brahman, welche diesem durch die Busse ihrer Mutter abgezwungen wurde; aber Brahman macht seine Gnade dadurch illusorisch, dass er bestimmt, die Nachkommen der Pulomâ und der Kâlakâ sollten durch Menschen ihren Untergang finden. Aehnliches wird 8,33,7 = 1397 von den Söhnen der Târakâ erzählt: von den Göttern besiegt, ergeben sie sich der Busse und da Brahman ihnen die begehrte Unsterblichkeit verweigert, erbitten sie sich Unbesiegbarkeit; nur dem Gotte, fügen sie übermüthig bei, wollten sie unterliegen, der im Stande sei ihre drei Burgen mit einem einzigen Pfeile zu zerstören. Diesen Wunsch muss Brahman ihnen gewähren, aber er gibt dann doch den Göttern den Rath sich an Çiva zu wenden, der allein die Feinde besiegen und jene Forderung erfüllen könne; ja er unterstützt dabei den Çiva, indem er ihm als Wagenlenker dient: ein sicherer Beweis für das späte Datum dieser Erzählung, denn in keiner ächten Sage leistet Brahman den Göttern andere Hilfe als durch seinen guten Rath. Die Geschichte von Sunda und Upasunda ist schon erwähnt; Brahman gewährt diesen beiden Asura die Gnade der Unbesiegbarkeit 1,209,21 = 7639, aber später weist er doch das Mittel an, welches zu ihrer Vernichtung führt.

80) Im Harivança 7968 wird erzählt, wie ein Rest der von Çiva geschlagenen Asura sich der Busse ergibt, um sich zu rächen. Zufrieden mit ihrer Busse stellt Brahman ihnen eine Gnade frei. Sie wünschen Rache an Çiva zu nehmen; aber Brahman erklärt jeden Widerstand gegen diesen Gott für unmöglich. Da wählen die noch übrigen Asura einen ruhigen Sitz im Innern der Erde, der ihnen auch zugestanden wird unter der Bedingung, dass sie sich niemals an Brahmanen vergreifen. — Vorliebe für die Götter zeigt Brahman auch darin, dass er nach der treulosen Ermordung des Vṛtra den Indra von aller Sündenschuld entlastet, 12,282,12 = 10154. Aus dem Körper des von Indra gemeuchelten Vṛtra, der hier für einen Brahmanensohn gilt, erhebt sich Brahmavadhyâ, die Verkörperung der Sünde des Brahmanenmordes, und verfolgt den Indra überall hin. Da begibt sich Indra zu Brahman und bittet ihn, gebückt vor ihm stehend, um Rettung. Nun befiehlt Brahman der Brahmavadhyâ den Indra zu verlassen; sie erklärt sich dazu bereit, bittet aber ihr eine andere Wohnung anzuweisen.

Darauf theilt Brahman ihr Wesen in vier Theile; einen nimmt Agni auf sich, einen verlegt Brahman in die Bäume und Kräuter, den dritten auf die Apsaras, den vierten auf die Gewässer. Alle vier erhalten die Vergünstigung, die auf ihnen lastende Schuld auf Menschen zu übertragen, die sich in irgend einer bestimmten Richtung versündigen.

81) Bali besiegt die Götter und reisst die Herrschaft über die Dreiwelt für einige Zeit an sich, er trägt einen Kranz, den Brahman selbst ihm gegeben 12,223,25 = 8082. Späterhin wird sein Heer besiegt und er selbst gestürzt, jedoch verbietet Brahman ausdrücklich dem Indra den Bali zu tödten 12,223,11 = 8068. 12,225,33 = 8181.

82) Çiva, der aus der Stirne des Brahman erzeugte, besucht und begrüsst ehrfurchtsvoll den auf dem Berge Vaijayanta thronenden Brahman und dieser belehrt ihn über die Weltseele, purusha. In diesem Gespräche gebraucht Brahman die Anrede: „Sohn“, ihn aber nennt Çiva „Schöpfer aller Wesen“. Brahman sagt unter anderem 12,351,20 = 13761: „Ich selbst, Brahman, der ewige Herr der Geschöpfe, bin aus dem Purusha entstanden, von mir bist du gezeugt und alle Geschöpfe“. Dass Rudra von Brahman entstanden sei, ist auch 12,166,16 = 6135 angegeben. Harivança 43 erschafft Brahman den Rudra aus seinem Zorne. Irgend ein Unterschied zwischen Çiva und Rudra scheint im Mahâbhârata nirgends gemacht zu werden.

83) Unmittelbar darauf wird die ganze Geschichte vom Opfer des Daksha nochmals erzählt, nur dass das von Çiva zur Störung des Opfers geschaffene Wesen hier nicht Jvara heisst sondern Vîrabhadra. An dem Opfer nimmt auch Brahman Antheil 12,284,9 = 10281; er fragt den Vîrabhadra wer er sei und wer ihn geschickt habe 12,284,50 = 10323 und dieser belehrt ihn über den höchsten Gott Çiva.

84) Brahman, Vishṇu und Indra treten vor Çiva und sprechen vor ihm heilige Gebetsformeln aus 13,14,392 = 986. In dem dienenden Gefolge, welches den Çiva umgibt, erscheint unter den andern Göttern auch Brahman 9,38,53 = 2238. In Gokarṇa wird Çiva von Brahman und den übrigen Göttern verehrt 3,85,25 = 8167.

85) So nach einem 13,16,15 = 1052 angeführten Spruche des Taṇḍi. Nach 13,161,35 = 7492 dringt Brahman erst nach langem Nachdenken zur Erkenntniss des Çiva ein; das heisst, die Brahmanen besannen sich lange, ehe sie den Çiva in ihr Pantheon aufnahmen und als obersten Gott anerkannten. Nach 13,14,19 = 607 war Brahman allein im Besitze der Kenntniss der Namen des Çiva, die er dann erst späterhin dem Indra mittheilte.

86) So besonders Pitâmaha als Bezeichnung des Çiva 3,231,53 = 14567. 10,17,10 = 769.

87) In der Geschichte vom Schlangenopfer erklären die Schlangen, sie könnten nur noch beim Schicksale Hilfe finden, und wenden

sich dann an Brahman. Aber Açvatthâman 10,6,33 = 248 gibt dieselbe Erklärung ab, um dann bei Çiva Hilfe zu suchen und zu finden.

88) Im Harivaṃça 7966 stellt Brahman einigen büssenden Asura eine Gabe frei: sie wollen Rache an Çiva. Wie kann man sich, ruft Brahman aus, dem widersetzen, der die Welt erschaffen hat und sie einstens wieder zerstört? Wählet eine andere Gabe. — Nach der Darstellung 10,17,10 = 769 hat Brahman wenigstens den Çiva zur Schöpfung der Welt veranlasst. Da aber Çiva zu diesem Werke sich erst durch Bussübungen vorbereiten will und diese allzulange hinauszieht, beauftragt Brahman einen andern (den Manu?) mit der Schöpfung und beschwichtigt späterhin den Zorn des hierüber erzürnten Çiva.

89) Die alten Erzählungen, welche den Indra und die andern Götter in allen Bedrängnissen bei Brahman Schutz und Hilfe suchen liessen, wurden einer Ueberarbeitung unterworfen, nach welcher Brahman die Götter weiter an den mächtigeren Çiva verweist. So z. B. 7,94,56 = 3464: die durch Vṛtra bedrängten Götter, an ihrer Spitze Indra und Vishṇu, suchen Rath und Schutz bei Brahman; dieser aber erklärt, hier könne nur Çiva helfen, denn durch dessen Gnade sei Vṛtra stark. Er selbst geht mit ihnen zum Berge Mandara, auf welchem Çiva thront, und trägt die Bitte der Götter vor; worauf Çiva dem Indra einen undurchdringlichen Panzer schenkt. Hierher gehört auch die 7,202,76 = 9567, 8,35,44 = 1665 berührte und 8,32,7 = 1330 ausführlicher erzählte Geschichte, wie die Götter aus Furcht vor den Daitya der drei Burgen sich an Brahman wenden, dieser aber keinen Rath anzugeben weiss sondern erklärt, in diesem Falle könne nur Çiva helfen. Er begibt sich mit den andern Göttern zu diesem 8,33,46 = 1436, bekennt er habe von ihm die Würde eines prajâpati oder Herrn der Geschöpfe erhalten 8,34,2 = 1455 und bittet um Hilfe. Çiva besteigt den Wagen, um gegen Tripura zu fahren, und auf die Bitte der Götter 8,34,64 = 1518 ergreift Brahman die Zügel und den Stachelstock und dient so als Wagenlenker dem Çiva, der dann das grosse Werk vollbringt. Merkwürdig ist, dass am Schlusse der Erzählung wieder die alte Anschauung von der Superiorität des Brahman zum Vorscheine kommt: so wählten, heisst es 8,35,2 = 1621, die Götter den Brahman, der noch vorzüglicher ist als Çiva, zum Wagenlenker, denn der Wagenlenker soll noch trefflicher sein als der Wagenheld.

90) So 9,38,42 = 2227 in ihrer Verlegenheit wegen des tanzenden Mankaṇaka, der die ganze Welt zum Mittanzen gebracht hat.

91) Aehnlich 3,83,29 = 6099: in dir o Çiva zeigen sich Brahman und alle Götter. Sowohl der männliche als das sächliche Brahman hat seinen Ursprung in Çiva 7,201,44 = 9467.

92) Brahman, Çiva, Indra und alle Götter verehren den Hari 12,341,30 = 13158. In dem Wallfahrtsorte Baḍavâ erwirbt Brahman sich die Gnade des Vishṇu durch Opfer 3,82,95 = 5037.

93) „Kein Gott über Vishnu" ist ein Spruch des Brahman 3,85,96 = 8239. Derselbe verkündet, es gebe kein höheres Wesen als Vishnu 14,44,16 = 1227. Er stellt den andern Göttern den in Ebergestalt erscheinenden Vishnu als höchsten aller Götter vor 12,209,31 = 7635.

94) So 3,272,44 = 16821: während des Schlafes, oder eigentlich vielmehr der Meditation, des Vishnu entsteht aus seinem Nabel ein Lotus; auf diesem sitzend erscheint Brahman mit seinen vier Köpfen; er sieht die Welt leer und erschafft die sieben heiligen Rshi, diese ihrerseits wieder die anderen Wesen. — Zur Zeit des Weltunterganges, als Brahman seinen Schlaf begonnen, sieht Mârkandeya ein Kind, das sich ihm als Vishnu zu erkennen gibt: „bleibe bei mir, so lange Brahman schläft; sobald er wieder erwacht ist, werde ich die ganze Welt von neuem erschaffen" 3,189,42 = 12991. Brahman sagt 6,65,65 = 2962: „durch die Gnade des Vishnu habe ich die Welt erschaffen". Auch die Bhagavadgîtâ sieht den Brahman als directen, den Vishnu als indirecten Weltenschöpfer an: alle Wesen stammen aus dem Keime, welchen Vishnu in Brahman gelegt hat 6,38,5 = 1358. — Dass Brahman selbst nur eine Schöpfung des Vishnu sei, wird an mehreren Stellen deutlich gesagt. Letzterer sagt 12,339,60 = 12924: „ich habe vor Zeiten den Brahman erschaffen, er hat mir geopfert, ich habe ihn als Sohn angenommen und ihm die Herrschaft der Welt gegeben". Die folgenden Abschnitte von 12,340,1 = 13007 an besprechen in vishnuitischem Sinne wiederholt das Verhältniss der beiden Götter. Vishnu in seiner Gestaltung als Aniruddha hat den Brahman erschaffen 12,340,31 = 13037, dieser wiederum die sieben grossen Rshi und die Erde. Brahman und die anderen Götter büssen und opfern zu Ehren des Vishnu, dieser erscheint ihnen 12,340,58 = 13064 und belehrt sie unter anderem auch über das Verhältniss des Brahman und des Çiva zu ihm selbst 12,340,77 = 13083: „Hier der Lehrer und Schöpfer der Welt, Brahman, ist euer Vater und eure Mutter, und Rudra ist dessen Sohn". Dann erscheint Vishnu nochmals dem Brahman allein 12,340,92 = 13099. Bald nachher 12,347,20 = 13469 wird dieselbe Darstellung wiederholt, dass Vishnu oder wie er auch hier genannt wird Aniruddha den Brahman und dieser wiederum die Erde geschaffen habe, und nochmals folgt eine ähnliche 12,348,26 = 13572: Vishnu will die Welt erschaffen, er erzeugt zuerst durch seinen Gedanken den Brahman, der aus seinem Ohre hervorkommt, und sagt zu ihm: erschaffe du, mein Sohn, die Welten. „Darauf erschuf der Gabenspender, Brahman der Grossvater der Welt, alle Welten, die beweglichen wie die unbeweglichen" 12,348,33 = 13579.

95) Brahman wohnt auf dem Berge Meru, aber noch über ihm thront Vishnu 3,163,16 = 11856. Selbst in dem Himmel des Brahman herrscht noch die Wiedergeburt, nur wer bis zu Vishnu vorgedrungen wird davon frei 6,32,16 = 1157.

96) Im Harivañça ist Brahman der ergebene Diener des Vishṇu, zu welchem er sich verhält wie ein Lahmer zu einem Schnellläufer 3984. Die Götter gestehen, dass Vishṇu grösser sei als Brahman 12644. Dieser erkennt den Vishṇu als Weltschöpfer an 14177; er weiss, dass die Welt nicht Agni und Soma ist, wie die Leute glauben, sondern dass Welt, Agni und Soma nichts anderes sind als eben Vishṇu 2809. Er besucht den Vishṇu in dessen Himmel 7572 und erhält dessen Besuch in seinem eigenen Brahmaloka 2788. Er begrüsst und beglückwünscht den Vishṇu nach seinen Siegen über die Götterfeinde 2761. 2868, macht den Fürsprecher bei ihm 2884, vermittelt zwischen ihm und Indra 7636, verweist die Schutz und Hilfe suchenden Götter auf ihn 14087 u. s. w.

97) Seinem Freunde Arjuna zeigt Kṛshṇa sich 6,35,15 = 1261 in seiner göttlichen Gestalt als Vishṇu; Arjuna sieht in dem Körper des Kṛshṇa alle Götter, darunter auch den auf einem Lotuskelche sitzenden Brahman. Ganz ähnlichen Inhaltes ist die Stelle 5,131,5 = 4422: den versammelten Fürsten beweist Kṛshṇa seine Identität mit Vishṇu, indem er alle Götter aus seinem Körper entstehen lässt; an allen seinen Gliedern zeigen sich daumeslange Gestalten, auf seiner Stirne Brahman.

98) Brahman nennt sich selbst eine Gestaltung (mûrti) des Vishṇu 6,65,59 = 2956. Nach 13,154,35 = 7388 ist Brahman der Weltenschöpfer eine angenommene Gestalt des Vishṇu. Dieser sagt 14,54,14 = 1576: „in der Dreiwelt erblickt man mich bald in dieser, bald in jener Gestalt; bald bin ich Vishṇu, bald Brahman, bald Indra“; und 6,35,39 = 1285 wird er angeredet: „du bist Yama, du Agni, Varuṇa, Soma, Prajâpati, Prapitâmaha“ (Urgrossvater, also der Vater des Brahman, caturmukhapitâ Nil.).

99) Vishṇu ist das Urwesen, das ewige Brahman und Akshara 1,1,22 = 22, das grosse Brahman 5,90,104 = 3234. 6,34,12 = 1216. 12,340,108 = 13116, das gestaltlose Brahman 3,189,35 = 12984.

100) Andersartig und später ist die Darstellung im Harivañça 10642. Hier kämpfen Vishṇu und Çiva mit einander, bis die bekümmerte Erdgöttin sich um Hilfe an Brahman wendet: dieser überredet den Çiva, mit Vishṇu Frieden zu schliessen, mit dem er ja doch seiner Natur nach identisch sei.

101) So wenn 16,1,9 = 9 gesagt wird, durch den Stab des Brahman hätten die Vṛshṇi sich gegenseitig angegriffen und vernichtet. „Alles ist zum Stabe des Brahman geworden“ 16,3,40 = 96 ist ein Ausdruck für: dem Untergange geweiht; und bei plötzlichem Todesfalle heisst es: „er liegt da getroffen vom Stabe des Brahman“ 12,39,10 = 1440.

102) So Droṇa 5,160,97 = 5504. 7,92,9 = 3269. 7,106,34 = 3998. 7,125,12 = 5028. 7,157,39 = 6959, Arjuna 3,167,34 = 11968. 7,27,20 = 1214, Pradyumna 3,19,17 = 766.

103) Der Büsser Vibhishaṇa bittet 3,275,30 = 15918, das

Brahmâstra möge auch ungelernt ihm erscheinen, gerade wie Yavakrita 3,135,19 = 10710 den Indra bittet, die Veda möchten auch ohne weiteres Studium (anadhitâs) ihm „erscheinen". Zum Gebrauche des Wortes pratibhâ vgl. auch Oldenberg Buddha S. 197 Nota 2.

104) Auf diese Weise findet er sich ein bei den Kämpfen des Droṇa und Yuyudhâna 7,98,33 = 3641, des Arjuna und Karṇa 4,56,11 = 1770, und besucht den Râma nach dem Falle des Râvaṇa 3,291,18 = 16548. Die Art der Bespannung des Wagens wird im eigentlichen Mahâbhârata nicht angegeben; nach dem Harivaṃça sind es Gänse 2242. 12613 oder tausend Bhûta 13204, die den Wagen ziehen. Nach 7,127,1 = 5144 fährt Arjuna auf dem Kriegswagen des Brahman; aber das siebente Buch ist mit göttlichen Waffen und Insignien sehr freigebig.

105) So verlassen 1,210,6 = 7657 die Götter aus Furcht vor Sunda und Upasunda ihren Sitz Tripishṭapa und begeben sich nach Brahmaloka. So oft erzählt wird, Brahma habe sich den Göttern oder der Menschenwelt gezeigt, wird schliesslich hinzugefügt, er sei dann nach Brahmaloka zurückgekehrt, z. B. 1,209,26 = 7644. Von Nârada wird 3,24,7 = 925 gesagt, er reise von der Welt der Götter in die des Brahman und umgekehrt. Im Harivaṃça 3988 ist der svarga der Götter unter Brahmaloka gelegen.

106) Çuka erreicht noch vor seinem Tode den Palast des Brahman 12,332,3 = 12610; seine Reise geht in nördlicher Richtung über den Himavant und dann den Meru hinauf.

107) Vor Beginn des Kampfes werden die Helden angeredet: jetzt ist euch die Pforte aufgethan zum Paradiese des Brahman und des Indra 6,17,8 = 643. Helden, welche in der Schlacht gefallen sind, „gehen ein in das Paradies des Brahman" 7,192,56 = 8864. Die zur Schlacht bereiten Helden heissen „gerüstet zur Welt Brahman's" 7,20,13 = 805, sie haben „die Welt des Brahman vor Augen" 7,142,29 = 5907. Die Heiligen des Himmels steigen herab, um den sterbenden Droṇa in die Welt des Brahman zu führen 7,190,33 = 8727. Die Helden unter den gefallenen Kriegern, heisst es 11,26,16 = 771, kommen in den Wohnsitz des Brahman, die gleichgiltigen und trägen fahren zu den Gandharva und Guhyaka.

108) Busse 19,3993. Besuch der Wallfahrtsorte 3,83,183 = 7053. 3,84,85 = 8063. 7,83,140 = 7010. Hören und Lesen des Mahâbhârata oder einzelner Abschnitte desselben 1,62,15 = 2297. 13,102,63 = 4905 und öfters. Nach 3,29,39 = 1103 gibt es besondere Welten, in welchen die Opferer, andere, in welchen die Vollbringer guter Werke belohnt werden, die Welt des Brahman aber ist nur für die Geduldigen oder Resignierten bestimmt.

109) So 12,200,21 = 7350. So wird 13,103,4 = 4909 Bhagîratha gefragt, warum er wohl in diese Welt der Heiligen gekommen sei, und er gibt die correcte Antwort: weil ich die Brahmanen geehrt, weil ich gespendet, geopfert, gebüsst habe, darum bin ich auf Fürbitten der Brahmanen in diesen Himmel gekommen.

110) Auf dem Berge Mâlyavant wohnen Büsser, welche das bereits erreichte Paradies des Brahman wieder verloren haben 6,7,30 = 283. „Wenn die Kränze verwelkt sind", stürzt selbst der Tugendhafte aus dem Paradiese des Brahman und wird auf Erden unter guten Menschen wieder geboren 3,261,32 = 15472. König Mahâbhisha hatte bereits durch seine Frömmigkeit den Himmel erreicht, aber dort beleidigt er die Gañgâ und auf deren Klage wird er von Brahman verurtheilt wieder als Mensch geboren zu werden; doch wird ihm zugleich versprochen, er dürfe nach seinem Tode wieder zu Brahman zurückkehren 1,96,3 = 3845. Selbst im Himmel des Brahman herrscht noch die Wiedergeburt, nur wer bis zu Vishṇu vorgedrungen ist, wird nicht wieder geboren 6,32,16 = 1157.

111) Ihn umringen Apsaras und Gandharva, sein Lob singend 1,64,41 = 2495. Die Götter finden ihn umgeben von Siddha und von heiligen Brahmanen 1,211,3 = 7681. 19,14070 und von frommen Königen 1,96,3 = 3845. Wenn er geht, begleiten ihn die vier Veda und seine Söhne singen Hymnen zu seinem Lobe 19,13206.

112) Nach 12,350,9 = 13721 wohnt er beständig auf dem Berge Vaijayanta im Milchoceane und hier besucht ihn Çiva. Andere Stellen nennen den Meru als einen häufigen Aufenthaltsort des Brahman, dort thront er mit den Göttern 3,163,16 = 11856, dort suchen diese ihn auf 13,92,7 = 4378, dort hält er die Götterversammlungen ab 19,2906, dort ist der Sitz des Brahman der Alles erschaffen hat 3,163,13 = 11853. Nach 6,65,42 = 2939 thront er von allen Göttern umgeben auf dem Gandhamâdana, nach 6,12,25 = 466 und 3,82,25 = 4067 wohnt er, umgeben von Göttern und Weisen die sein Lob singen, auf dem Berge Pushkara, auf dem Mahendra hat er geopfert 3,87,22 = 8318.

113) Am Ufer der Sarasvatî, in Sthâṇutîrtha, dem späteren Aufenthalte des Vasishṭha, hat Brahman gebüsst und zum Andenken dieses tîrtha selbst gestiftet 9,42,5 = 2362. An einem andern Wallfahrtsorte an der Sarasvatî, in Pṛthûdaka, „hat Brahman einstens die Welten erschaffen" 9,39,35 = 2281. Ebenfalls an der Sarasvatî liegt der Wallfahrtsort Brahmatîrtha 9,41,1 = 2318, an welchem Viçvâmitra büsste, um die Brahmanenwürde zu erlangen. Die Sarasvatî kommt nach 9,42,30 = 2387 und 9,51,19 = 2943 aus dem See (saras) des Brahman; in der Nähe dieses Teiches, im Walde Dharmâraṇya, hat Brahman eine Opfersäule (yûpa) errichtet 3,84,86 = 8064; als Wallfahrtsort wird Brahmasaras 3,84,85 = 8063 und anderswo erwähnt.

114) „Wer südlich von der Sarasvatî, nördlich von der Dṛshadvatî in Kurukshetra wohnt, der wohnt im Himmel" 3,83,4 = 5074; dort wohne Brahman mit den Göttern und Himmelsweisen, dort die Siddha, die Câraṇa, Gandharva, Apsaras, Yaksha, die Schlangen; weiterhin heisst dann dieses Kurukshetra auch Brahmakshetra und

wird als höchst segensreicher Wallfahrtsort gepriesen (vgl. Muir Sanscrit texts II² 400). In Sannihati zeigt Brahman sich einmal in jedem Monat 3,83,191 = 7061; Sannihati ist aber nach Nilakantha ein anderer Name für Kurukshetra. Die Gegend heisst auch Altar, oder nördlicher Altar, des Brahman. Bei einer Aufzählung der Wallfahrtsorte wird 3,129,22 = 10535 der Altar des Brahman erwähnt (vedi Prajâpateḥ), das nach allen Seiten hin fünf yojana weit sich ausdehnende Feld des opferkundigen Kuru; und 3,82,108 = 7018 heisst Kurukshetra der nördliche Altar (uttaravedi) des Brahman. Nach 9,53,1 = 3008 hat die uttaravedi des Brahman die Namen Kurukshetra und Samantapancaka. Wandernde Pilger kommen 3,95,6 = 8516 von der Mündung der Yamunâ ausziehend zu den Opferaltar (vedi) des Brahman und gehen von dort weiter zu dem Berge Brahmaçiras.

115) Er besucht den Fluss Narmadâ um dort zu baden 3,89,3 = 8356. Der See Bindusaras wird als sein Aufenthaltsort bezeichnet 2,3,14 = 71. Um den Çiva zu verehren besucht er das im Meere stehende Gokarna 3,85,25 = 8167. Ein Aufenthalt des Brahman und anderer Götter ist der Wallfahrtsort Naraka 3,83,169 = 7040. Er zeigt sich in dem Orte Auçanasa 3,83,35 = 7006. In Dîrghasatra hat er ein langes Opfer (dies eben bedeutet dîrghasatra) mit den Göttern und den Siddha abgehalten 3,82,108 = 5050. Besonders verehrt wird er in dem Wallfahrtsorte Çrikunda 3,82,86 = 5028. Ein Wald des Brahman am Berge Mahendra und dem Flusse Vaitaraṇî wird 3,114,17 = 11011 erwähnt und angegeben, dass hier der Gott dem Kaçyapa die Erde geschenkt habe. Nach dem Namen des Gottes benannt sind die Wallfahrtsorte Brahmatîrtha 3,83,13 = 6083, dessen Besuch den Brahmanen zur höchsten Seligkeit, den andern aber zur Erlangung der Brahmanenwürde verhilft, ferner Brahmodumbara, der Feigenbaum des Brahman, auch sein Sitz (sthâna) genannt und also wohl identisch mit dem 3,84,103 = 8081 und 3,85,35 = 8178 erwähnten Brahmasthâna; ausserdem Brahmâvartta 3,83,53 = 6023. 3,84,43 = 8021 und Brahmayoni 3,83,170 = 7010, wo Brahman die Wallfahrtsorte eingesetzt habe 9,47,22 = 2750. Allgemein wird gesagt, Brahman erscheine in den nördlichen Gegenden den Opferern 5,111,15 = 3835.

116) „Mein Ursprung (yoni) ist das Wasser“ sagt er Harivaṅça 2565. Eine solche Kosmogonie findet sich 12,166,12 = 6131. Im Anfange war ein bewegungsloser Ocean, in Finsterniss gehüllt, lautlos und unermesslich; in diesem entstand Pitâmaha. Späterhin wurde dann zwischen das Wasser und den Gott noch das Weltenei, Brahmânda, eingeschoben, aus welchem er entsteht und welches seinerseits wieder auf dem Wasser ruht. So 1,1,29 = 29: in der dunkeln, unsichtbaren, überallhin mit Finsterniss bedeckten Welt war ein grosses Ei, unvergänglicher Same von Nachkommenschaft, das grosse, die Natur des Wesenhaften und des Nichtexistirenden

in sich vereinigenden Brahman. Aus diesem entstand der Brahman. — Ebenso im Anfange des Harivamça 29: aus dem unerklärlichen Urgrunde, dem ewigen Sein und Nichtsein, wird die Natur und der Geist erschaffen durch Îçvara; und Îçvara, wird im folgenden Verse erklärt, ist Brahman, der Schöpfer aller Wesen. Damit stimmt freilich der weitere Text des Harivamça nicht; denn nach Vers 35 hat Îçvara, begierig verschiedenartige Wesen in das Leben zu rufen, zuerst das Wasser erschaffen, in dieses legte er einen Keim, der gestaltete sich zu einem im Wasser ruhenden goldfarbigen Ei 37 und in diesem wieder wurde Brahman geboren (jajne vgl. Muir Sanscr. T. IV² 32). Er wohnte darin ein Jahr und theilte nach Verlauf desselben das Ei in zwei Hälften, Erde und Himmel, in der Mitte erschuf er den Aether. — Hier steht also Brahman sowohl an der Spitze der ganzen Schöpfung als auch auf der vierten Stufe derselben; eine der häufigen Inconsequenzen, zu welcher das Bestreben, alte und neue Ideenkreise mit einander zu verbinden, die Kompilatoren des Indischen Epos verführt hat.

117) Brahman belehrt den Çiva über den Purusha und sagt dabei 12,351,20 = 13761: „Ich selbst, Brahman, der ewige Herr der Geschöpfe, bin aus diesem Purusha entstanden und von mir bist du selbst gezeugt, von mir auch die Geschöpfe und alle Veda.“

118) „Ich, der Herr der ganzen Welt, bin der zuerst erschaffene Sohn des Vishnu“ sagt Brahman 6,66,13 = 2985. Brahman ist von Vishnu erschaffen 13,159,34 = 7387. 19,2385. 7595 oder aus dessen Leibe (udara) entstanden 13,147,4 = 6809.

119) Daher sein Name Padmayoni, z. B. 3,291,18 = 16548. Dass Brahman, der vierköpfige Vater aller Wesen, aus und auf dem Lotus entstanden sei, der sich aus dem Nabel des auf der Schlange Çesha schlafenden Vishnu erhoben, und zwar erst nachdem letzterer bereits die Welten erschaffen, wird bald kürzer bald ausführlicher berichtet 3,272,44 = 15821. 12,207,13 = 7530 (wo er trotzdem gewohnheitsmässig Svayambhû genannt wird) 3,12,38 = 497. 3,203,14 = 13559. 12,347,22 = 13470. Etwas konfus ist die Schilderung 12,182,15 = 6780, nach welcher das Mânasa genannte Urwesen zuerst die Erde und dann einen Lotus erschafft, aus welchem Brahman entsteht: dessen Gebeine sind die Berge, sein Blut das Meer, sein Athem das Feuer, Sonne und Mond seine Augen. Aber dieser Brahman wird hier auch mit dem Namen Vishnu bezeichnet.

120) Eine mehrfache Schöpfung des Brahman durch Vishnu wird angenommen 12,347,39 = 13489. 12,348,13 = 13559. 12,349,18 = 13654. Nach diesen Stellen hat Vishnu den Brahman mehrmals erschaffen, zuerst aus seinem Geiste, dann aus seinen Augen, dann durch sein Wort, aus seinem Ohre, aus seiner Nase, aus einem Ei und zum siebenten male aus seinem Nabellotus; jedesmal beauftragt Vishnu den neuerstandenen Brahman mit der Er-

schaffung der Wesen und stellt ihm zu diesem Zwecke die Einsicht, buddhi, als Gehilfin zur Seite.

121) Brahman berichtet 6,65,71 = 2968, er sei von Aniruddha, dem Enkel des Krshṇa, erschaffen. Er erzählt diess den Göttern als ein besonderes Geheimniss: d. h. wir haben hier ein sectarisches Dogma vor uns. Aniruddha ist eine Incarnation des Kâma, des Gottes der Liebe. Dagegen ist der 12,340,31 = 13037 als Schöpfer des Weltenschöpfers Brahman genannte Aniruddha Vishṇu selbst unter einem andern Namen.

122) Brahman aus Çiva entstanden 7,201,74 = 9467. Çiva heisst Schöpfer des Brahman, Brahmasṛj 10,7,7 = 257. Mit seinem Wesen die Materie und den Geist (prakṛti und purusha) bewegend erschuf Çiva den Brahman 13,14,6 = 594.

123) So 12,208,3 = 7569. 12,340,69 = 13075. Hariv. 41. 198. Diese sieben grossen Ṛshi, Vasishṭha und die sechs andern, sind zu verstehen wo nur die Zahl, nicht die Namen angegeben sind, z. B. 13,159,34 = 7387, nach welcher Stelle aber nicht Brahman die sieben grossen Ṛshi erschaffen hat, sondern Vishṇu.

124) So 12,340,34 = 13040. Auch 1,75,9 = 2963 heisst Manu ein Sohn des Brahman.

125) Daksha als siebenter genannt 3,163,14 = 11854. Der aus dem Daumen des Brahman gezeugte Daksha ist älter als selbst Marici 12,207,17 = 7534. Brahman erschuf den Daksha aus seinem rechten Daumen, aus seinem linken die Frau des Daksha 1,66,10 = 2574. Hariv. 108.

126) Rudra als siebenten 12,166,16 = 6135. Er ist nach Hariv. 43 ein Geschöpf des Zornes des Brahman. An die Stelle des Rudra trat später Çiva, von dem als Sohn des Brahman (12,351,20 = 13761. 12,340,77 = 13083) schon oben die Rede war.

127) Nârada ist, wenigstens in einer seiner Geburten, ein Sohn des Brahman und einer Tochter des Daksha nach Hariv. 129.

128) Bhṛgu wird ein geistiger Sohn des Brahman genannt 1,5,7 = 869. Nach 1,66,41 = 2605 entsteht Bhṛgu in dem Herzen des Brahman, welches er durchbricht und so an das Tageslicht kommt.

129) Z. B. 12,188,1 = 6930. Sieben geistige Söhne des Brahman werden auch 12,340,72 = 13078 erwähnt, es erscheinen aber hier ganz andere Namen, vgl. Muir S. T. 2² 372.

130) Die elf Rudra Söhne des Sthâṇu, d. i. des Brahman 1,66,1 = 2565, des Brahman und der Surabhi Hariv. 11528; von Brahman erschaffen 12,340,39 = 13045; die Raudra-Geister aus dem Munde des Brahman hervorgegangen Hariv. 9545.

131) Hariv. 2989.

132) Die rechte Brust des Brahman durchbohrend erscheint Dharma in menschlicher Gestalt 1,66,31 = 2595.

133) Taṇḍi heisst brahmayoni 13,14,19 = 697, ebenso und pitâmahasuta heisst Sanatkumâra 9,46,98 = 2716, letzterer heisst im Harivaṃça der älteste der geistigen Söhne des Brahman 895 und aus dessen Zorne entstanden 43. Von den aus einem dem Çiva gebrachten Opfer entstandenen drei Priestern Bhṛgu, Aṅgiras und Kavi wird der letztere von Çiva dem Brahman als Sohn zugesprochen 13,85,25 = 4142.

134) Pṛthivî ist eine Tochter des Brahman 13,155,2 = 7233, wo erzählt wird, wie sie unter Bestätigung des Brahman von Kaçyapa als Tochter angenommen wird. Nach dem Harivaṃça 2920 ist sie von Brahman erschaffen.

135) Menakâ ist brahmayoni 1,74,69 = 3056.

136) Surabhi ist aus Amṛta entstanden, das Brahman getrunken und ausgespien hat 5,102,3 = 3604.

137) Mṛtyu ist aus dem Zornfeuer des Brahman entstanden und hat von ihm den Auftrag erhalten alle Menschen zu tödten 7,53,17 = 2065.

138) Jarâ 2,18,2 = 730.

139) Prajâpati bezeichnet sicher den Brahman z. B. 1,1,32 = 32. 1,89,17 = 3598. 1,64,45 = 2499. 8,87,63 = 4435. 5,128, 41 = 4299. 5,78,8 = 2808. 3,187,52 = 12797. 3,95,6 = 8516. 3,129,22 = 10535. 10,3,18 = 122. 6,27,10 = 960. 6,120,30 = 5719. 12,296,5 = 10865, auch wohl 4,56,11 = 1770. 6,12,25 = 466. Daksha dagegen ist unter Prajâpati zu verstehen z. B. 3,129, 1 = 10513 (wofür späterhin Daksha eintritt 3,130,2 = 10537), wohl auch 4,43,5 = 1347, wo Brahman und Prajâpati einander bestimmt gegenüber gestellt werden. Es werden auch mehrere prajâpati erwähnt; so werden 12,334,35 = 12685 einundzwanzig prajâpati angekündigt, dann aber nur zwanzig Namen genannt, darunter Brahman und Daksha.

140) Parameshṭhin ist Brahman 1,1,32 = 32. 1,1,60 = 60. 1,1,61 = 61. 1,7,26 = 935. 5,128,41 = 4299, nicht ganz sicher 3,188,80 = 12885; dagegen Çiva 3,37,58 = 1514. In dem Verzeichnisse der prajâpati 12,334,36 = 12686 wird neben Brahman noch ein besonderer Parameshṭhin genannt. — Den Namen erklärt Nîlakaṇṭha zu 6,14,39 = 546 parame pade tishṭhati.

141) Vgl. Anmerkung 6. Dhâtar ist Brahman ganz deutlich 8,33,38 = 1428, sehr wahrscheinlich 1,157,35 = 6137, aber von ihm verschieden 12,15,18 = 441.

142) Sthâṇu ist Brahman 1,1,32 = 32, aber 1,211,28 = 7706 kann auch Çiva gemeint sein. Ein prajâpati mit Namen Sthâṇu wird neben Brahman erwähnt 12,334,35 = 12685.

143) Hiraṇyagarbha ist Brahman z. B. 1,1,59 = 59. 12,339, 50 = 12914. Hariv. 38. Dagegen 12,302,18 = 11231 bezeichnet der Ausdruck das Urwesen, die Weltseele, deren Gleichstellung mit Brahman hier vermieden wird.

144) Pitâmaha sehr häufig. z. B. 1,1,32 = 32. 1,21,9 = 1197. 1,24,13 = 1272. 3,82,25 = 4067. 3,82,86 = 5028. 3,274,15 = 15886. 12,166,12 = 6131. — Lokapitâmaha 1,6,8 = 904. 9,39,35 = 2281. — Sarvalokapitâmaha 1,6,5 = 901. 1,212,24 = 7785. 9,47,15 = 2742. — Sarvabhûtapitâmaha 1,64,39 = 2493. 9,44,50 = 2499. — Suraçreshṭha 7,94,51 = 3459. — Âdideva 7,53,13 = 2061. 12,188,20 = 6949. — Lokavṛddha 5,49,4 = 1920. —

145) Svayambhû der durch sich selbst existierende, z. B. 1,5,7 = 869. 1,66,42 = 2607. 1,113,12 = 4436. 3,114,17 = 11011. 3,173,8 = 12204. 3,274,11 = 15882. 8,87,63 = 4435. 12,208,3. = 7569. 12,210,19 = 7661. Hariv. 35. 37. 116.

146) Jagatsrashṭar 3,291,17 = 16547. Lokakartar 3,110,36 = 10004. Lokakṛt 7,53,13 = 2061. Lokadhâtar 8,34,119 = 1574. Lokabhâvana 5,118,10 = 3770. 9,46,53 = 2671. Lokasrashṭar 8,34,75 = 1531. Lokâdi 12,339,50 = 12914. Sarvalokakṛt 1,223,21 = 8145.

147) Devadeva 13,6,4 = 298. Hariv. 2762. 2790. Auch Indra kann gemeint sein 1,89,18 = 3594. — Deveça 6,121,9 = 5770. 7,54,8 = 2081. 7,103,19 = 3861. — Vibudheçvara 12,257, 6 = 9170. — Sureçvara Hariv. 2967. — Devasattama 7,94,51 = 3459. —

148) Lokapati 1,89,17 = 3593. Jagatpati 1,223,70 = 8144. 9,44,43 = 2492. Hariv. 12426. — Jagannâtha 7,53,14 = 2062. Jagatprabhu 3,275,20 = 15908. Trilokeça 8,34,74 = 1528. Bhûmipati 2,3,14 = 71. Vasudhâdhipa 7,53,6 = 2054. Sarvabhûteça Hariv. 1479. Sarvalokeçvara 8,33,11 = 1401. Viçveça 5,49,4 = 1920. Lokâdinidhaneçvara 7,53,20 = 2058. Lokeçvareçvara 12,257,11 = 9175.

149) Îça 1,64,45 = 2499. 6,35,15 = 1261. — Prabhu 1,64, 45 = 2499. — Bhagavant 1,63,64 = 2394. 3,276,2 = 15930. — Vibhu Hariv. 1689. — Çambhu, eigentlich der Wohlthäter, 1,66, 65 = 2499. —

150) Lokaguru 1,197,4 = 7278. 3,188,7 = 12811. 9,43,39 = 2439. — Suraguru 1,1,32 = 32. — Carâcaraguru 3,12,38 = 497. —

151) Varada 1,18,21 = 1140. 9,40,28 = 2312. Hariv. 13206.

152) Padmayoni 7,201,37 = 9427. 13,72,5 = 3546. Hariv. 7967. — Padmasambhava 13,126,42 = 6046. H. V. 7962. — Padmodbhava 13,6,4 = 298. — Abjasambhava 1,54,11 = 2077. — Kamalâsana 3,82,25 = 4067. —

153) Salilayoni H. V. 2790. — Salilodbhava H. V. 2924.

154) Sarvabhûtâtman 6,66,24 = 2996. — Bhûtâtman 3,87, 19 = 8315. — Samvatsara das Jahr 3,200,38 = 13386. — Anna die Opferspeise, ebendas. — Ka (der Wer?) 1,1,32 = 32.

155) Caturmukha 3,203,15 = 13560. 3,291,18 = 16548. Auch 1,211,28 = 7706 trotz des dazu gesetzten Mahadeva. — Caturvaktra 12,339,50 = 12914. 12,342,124 = 13283. 12,350, 11 = 13723. — Caturmûrti 3,203,15 = 13560. — Caturveda 3,203,15 = 13560.

156) Niruktaga 12,339,50 = 12914. 12,342,24 = 13283. Virinji 1,38,17 = 1638. Auffallend als Name des Brahman ist auch Manu 1,1,32 = 32.

Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate.

Von

F. Teufel.

Die neuere Geschichte der Chânate theilt bekanntlich mit derjenigen der meisten muḥammadanischen Völker und Staaten das Schicksal, eine, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende, Bearbeitung nicht zu besitzen. Es fehlt am Nächsten und Nothwendigsten: an vollständiger Kenntniss und kritischer Bearbeitung des gesammten einheimischen Quellenmaterial's. Bis in's letzte Decennium war Senkowski's zweckmässiger Auszug aus Muḥammad Jûsuf-i Balchi's Tadkirat-i Muqîmchânî die einzige einheimische Quelle für diejenigen, welche um die Geschichte des Chânat's Buchârâ sich bemühten: über Senkowski um ein erhebliches hinauszugehn wagte eigentlich bloss W. v. Weljaminow-Zernow in seiner ausgezeichneten Abhandlung über „Bucharische und Chiwesische Münzen" (Trudy wost. otdêl. Imp. arch. obšč. IV. 328 sqq.), welche uns des Verfasser's längst verheissne Ausgabe von Ḥâfiz-i Taniš's 'Abdu'llâhnâmah mit um so grössrer Spannung erwarten lässt. Neben ihm ist W. W. Grigoriew zu nennen, der in seiner Ausgabe und annotirten Uebersetzung der Denkwürdigkeiten des Mirzâ Šams (O něk. sobytiach w Bucharě, Chokandě i Kašgarě, zapiski Mirzy-Šemsa Buchari, Kaz. 1861) ein Muster dessen gab, was beim heutigen Stand morgenländischer Studien gelegentlich der Herausgabe einer historischen Schrift zu leisten wäre, aus naheliegenden Gründen aber nur bei einem so wenig umfänglichen Werk geleistet werden kann. Dies waren die Quellenwerke, beziehungsweise Quellenuntersuchungen für die Geschichte Buchârâ's: für diejenige Chiwa's hatte man bloss den — schon 1072 H. abbrechenden — Abû'l-ġâzî, dessen Stammbaum der Mogolen und Türken bereits im letzten Jahrhundert durch Uebersetzungen, in den zwanziger Jahren dieses Saeculum's durch die sehr mangelhafte Kazaner Ausgabe auch im Original bekannt geworden, neuerdings endlich durch Desmaisons eine im Ganzen genügende Textbehandlung und Uebersetzung erfahren hat: zur Feststellung des im Einzelnen noch vielfach unsicheren Textes wäre die Herbeiziehung wenigstens der Upsalaer Handschrift (Tornberg CCLXX)

sehr wünschenswerth gewesen. Für die Geschichte Choqand's fehlten einheimische Zeugen vollständig.

Dieser Zustand besserte sich etwas durch Schefer's Ausgabe und Uebersetzung des 'Abdu'l-Karîm-i Buchârî (Paris 1876). Das Buch 'Abdu'l-Karîm's ist ohne Frage ein sehr brauchbares Compendium mittelasiatischer Geschichte seit dem Auftreten Nâdir Šâh's, welches uns zumal für die Verhältnisse der Chânate Chiwa und Choqand eine Fülle bisher theils gar nicht, theils unvollständig bekannter Thatsachen kennen lehrt; auch war der Verfasser ein vernünftiger Mann, der gut beobachtete und das, was er wusste, einfach und klar, wenn auch nicht elegant auszudrücken verstand. Aber die nicht sehr geschickte Anlage des Buch's, der Mangel präciser Daten, doppelt empfindlich bei der wenig übersichtlichen Anordnung des Stoff's, endlich der compendiöse Charakter des Werk's, welcher eingehende Darstellung vielfach ausschloss, beeinträchtigen dessen Werth: wir erhalten z. B. über die näheren Umstände, welche das völlige Verschwinden der Astrachâniden begleiteten, durchaus keine neuen Aufschlüsse. Der Text ist nicht ohne Fehler und Schefer's Uebersetzung mit dem Original stets zu vergleichen durchaus rathsam.

Die im Vorgehenden genannten Quellen nun schienen in Verbindung mit der ausserordentlich umfassend verwertheten europäischen Litteratur Herrn Howorth genügend, um auch die Geschichte der Chânate in den Plan seiner gross angelegten history of the Mongols aufzunehmen; er behandelt demnach in der zweiten Abtheilung des zweiten Bandes (Lond. 1880) auf S. 686—816 die Abû'l-chairiden (Šaibâniden), die Astrachâniden (Ğâniden) und Ḥaidariden (Manġit) in Buchârâ, S. 816—845 die Châne von Choqand, S. 876—963 die Qunġrat in Chiwa. Er hat mit seinen Mitteln unleugbar gemacht, was zu machen war und die Berechtigung, auch die Geschichte der Chânate in seine Arbeit mit einzuschliessen, dürfte dem Verfasser angesichts der grossen auf die Sammlung und Sichtung des Stoff's verwandten Sorgfalt und Umsicht nicht abgesprochen werden, wenn seine Arbeit überhaupt schon jetzt wissenschaftlich berechtigt wäre. Ich bedauere dies auf's entschiedenste in Abrede stellen zu müssen.

Howorth's Unternehmen ist durchaus verfrüht. Unleugbar sind ja für gewisse Entwickelungsphasen einer jeden Wissenschaft zusammenfassende Werke compilatorischer Art sehr erwünscht und der Weiterführung wissenschaftlicher Erkenntniss förderlich, indem sie die Summe aus den bisherigen Ergebnissen der Forschung ziehend die Grenzen der augenblicklichen Einsicht genau umschreiben und so die Lücken derselben desto deutlicher hervortreten lassen, künftiger Arbeit ihre Pfade weisen. Aber es ist thöricht, einen solchen Rück- und Ausblick dann schon thun zu wollen, wenn erst wenige Schritte des ungeheuren Weg's zurückgelegt sind, wenn noch fast gar nichts von dem geleistet worden, was vor allem zu

leisten nach aller Einsichtigen Urtheil selbstverständlich und unabweisbar ist. Noch mehr beinahe als in der Geschichte der Chânate fehlt es in derjenigen der Čingischâniden und Timuriden an wirklichen Vorarbeiten. Für erstere ist verhältnissmässig noch mehr geschehn, denn abgesehn von einigen verdienstlichen Publicationen aus dem Gebiete ostasiatischer Litteratur sind schon vor geraumer Zeit vielversprechende Anfänge mit Bearbeitung der zahlreichen muḥammadanischen Quellen gemacht worden und wenn es erst Herrn I. Beresin geglückt sein wird, seine Ausgabe und Erläuterung von Rašîdu'l-dîn's unschätzbarem Werke zum Abschluss zu bringen, so wird auch der Grund gelegt sein, auf welchem allmählich der Aufbau einer wirklich kritischen Geschichte des mogolischen Volk's sich erheben kann. Weit schlimmer ist's mit der Geschichte Timur's und seiner Nachfolger bestellt. Petit de la Croix' Uebersetzung des Šarafu'l-dîn von Jazd noch immer als Quelle zu benützen sollte man doch nachgerade Bedenken tragen; auf die grosse Unzuverlässigkeit der Manger'schen Bearbeitung des Ibn 'Arabšâh hat schon de Sacy zur Genüge hingewiesen; specielle, auf eingehende Untersuchung der Originalquellen basirte Forschungen über das Leben Timur's besitzen wir ausser Charmoy's überaus fleissiger Arbeit über den Feldzug gegen Tuqtamiš nicht. Vollständig brach liegt die Geschichte der Nachfolger Timur's in Vorder- und Mittelasien bis zum Auftreten der Oezbeken, da Quatremère's meisterhafte Bearbeitung des die Regierung Šâh Ruch's behandelnden Abschnitt's aus 'Abdu'l-razzâq-i Samarqandi's Maṭla'u'l-sa'dain leider, wie die meisten Arbeiten des berühmten Akademiker's, über den Anfang nicht herausgekommen ist. Für den weitaus grössten Theil der von ihm behandelten Epoche war also Howorth genöthigt, aus zweiter Hand zu arbeiten, das heisst, den Herrn Hammer, d'Ohsson, Erdmann, Vambéry in Bezug auf den Inhalt der morgenländischen Quellen auf's Wort zu glauben. So hat er trotz seiner, namentlich in den tüchtigen Untersuchungen über die nördlichen Grenznachbarn China's bewährten Geschicklichkeit, das im Original ihm unzugängliche Quellenmaterial thunlichst auszubeuten, die Wissenschaft in den bis jetzt erschienenen zwei Bänden verhältnissmässig nur wenig gefördert; ob er für die Timuriden mehr leisten wird, erscheint zum mindesten fraglich. Er unterschätzt augenscheinlich die Schwierigkeit sowohl, wie den Werth unmittelbarer Benutzung der morgenländischen Quellen, und begnügt sich demzufolge nur zu oft mit der halben Wahrheit, wo die ganze durch Zurückgehn auf die ersten Quellen mit Sicherheit zu ermitteln war. Grade er hätte sich sagen sollen, dass der Thätigkeit des Historiker's die des Philologen vorausgehn, eine kundige Bearbeitung und Sichtung des Quellenmaterial's abgewartet werden müsse, welche es auch dem Nichtorientalisten möglich mache, die einheimische Ueberliefrung vollständig zu überschauen und kritisch zu verwerthen.

Aus dem hier gesagten ergibt sich das Ziel vorliegender

Arbeit von selbst. Ich beabsichtige den Inhalt sämmtlicher mir erreichbaren einheimischen Quellen zunächst für die neuere Geschichte der Chânate den sich dafür interessirenden Fachgenossen in möglichst zuverlässiger und bestimmter, für historische Forschung unmittelbar verwendbarer Form darzulegen und so ein für allemal festzustellen, was aus den Ueberresten der kläglich verwüsteten Ueberlieferung überhaupt noch zu gewinnen ist. Zu diesem Zweck werde ich alles wirklich Wissenswerthe in auszugsweiser, von Anmerkungen begleiteter Uebertragung [1]) mittheilen, durch Einleitungen den Charakter der behandelten Werke in materieller und formeller Hinsicht erläutern, endlich durch Textproben die Compositionsweise der Verfasser verdeutlichen und zugleich wenigstens für kleine Partieen der Darstellung die Zeugnisse im Original vorlegen. Ich will also hier nur möglichst gesicherte Materialien liefern, und überlasse es der Zukunft, ob mir selbst deren Verarbeitung zu einer brauchbaren Geschichte der Chânate beschieden, oder ob die Lösung dieser Aufgabe einem Andern vorbehalten ist. Nicht ohne guten Grund habe ich mich auf die neuere Geschichte der Chânate beschränkt. Für die Šaibâniden wird, hoffe ich, Herr v. Weljaminow-Zernow mit seiner Ausgabe des 'Abdu'l-lâhnâmah die Hauptsache leisten: zur Ausfüllung der Lücken in der Geschichte der nächsten Nachfolger Muḥammad Šaibânî's werden Wâṣifî's Badâi'u'l-waqâi' (Mél. as. VII. 400 No. 11) ohne Zweifel von beträchtlichem Nutzen sein. Die einheimische Ueberlieferung für die Zeit der Astrachaniden aber ist, soweit unsre gegenwärtige Kenntniss reicht, zu spärlich und zugleich die Beziehungen dieser Dynastie einerseits zu den Ṣafawî in Îrân, andrerseits zu den Timuriden in Indien zu mannichfaltig, als dass ich nicht erwarten sollte, in andrem, grössrem Zusammenhange jene Epoche in's rechte Licht zu rücken, soweit dies überhaupt noch möglich ist. Ich beginne desshalb diese Untersuchungen mit den letzten Zeiten der Astrachaniden, wo das Chânat Buchârâ, an unheilbarer Zerrüttung krankend und aller politischen Bedeutung baar, vom geschichtlichen Schauplatz für eine Weile fast ganz verschwindet, um schrittweise vordringend das Emporkommen und Wachsen der Manġit zu verfolgen und endlich auch die Qunġrat in Chiwa und die Sajide in Choqand in den Kreis der Betrachtung zu ziehn. An alle diejenigen aber, welche durch Mittheilung oder Nachweis handschriftlicher Quellen für genannten Zeitraum mein

---

1) Bei diesen Uebersetzungen werde ich zwar unnütze Weitschweifigkeiten und leere Phrasen des Original's durchweg tilgen, durch Zurechtrücken einzelner Partieen, Herstellung passender Uebergänge den losen Faden der Erzählung straffer zu schürzen, den Zusammenhang schärfer hervor zu heben suchen, im übrigen aber mich möglichst genau an den übertragnen Text anschliessen. Völlige Gleichmässigkeit der Bearbeitung verbot jedoch die Natur des hier in Frage kommenden Material's. — Thatsächliches werde ich nie weglassen, selbst Unbedeutendes nicht, da bei einer so sehr lückenhaften Ueberlieferung über die Nutzbarkeit einer Notiz sich a priori nichts entscheiden lässt.

Vorhaben zu unterstützen in der Lage sind, richte ich die Bitte, dies geneigtest thun zu wollen, indem ich versichre, dass ich jede in dieser Hinsicht mir gewährte Hilfe ebenso dankbar anerkennen, als gewissenhaft zur Förderung der Wissenschaft verwenden werde.

I.

Mîr Muḥammad Amîn-i Buchârî's Maǵmû'ah.

Eine der wüstesten Strecken des unwegsamen Trümmerfeld's, das die historische Ueberlieferung der Chânate in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhundert's darstellt, ist unstreitig die Geschichte Buchârâ's seit dem Tode Subḥânqulî Chân's bis zum Erscheinen Nâdir Šâh's an den Gestaden des Amû Darjâ. Wie ausserordentlich lückenhaft unsre Kenntniss dieses Zeitraum's war, mag man daraus entnehmen, dass selbst darüber seither eine Gewissheit nicht bestand, ob jener 'Ubaidu'llâh (II.), der nach dem Ableben seines Vater's Subḥânqulî auf den weissen Filz erhoben ward, identisch sei mit dem Abû'l-faiż, welchen Nâdir auf dem Throne Buchârâ's vorfand, oder nicht. Negri und Meyendorff, Senkowski's Gewährsmänner für die Verhältnisse nach Schluss des Taḏkirat-i Muqîmchânî, nehmen beide für e i n e Person (Suppl. 119—121; 129); man beachte, dass beide nur von A b û'l f a i ż sprechen, den (von Senkowski in Klammer beigefügten) Namen ' U b a i d u' l l â h gar nicht zu kennen scheinen. Gegen diese Annahme erhob Frähn (Bulletin scient. I, 135) Bedenken und suchte, mit Hinweis auf die Berichte des bengalischen Reisenden 'Izzatu'llâh und Fraser's, die Verschiedenheit beider festzustellen. Ihm pflichtete Weljaminow-Zernow (Monety Buch. i Chiw. 409—410) bei, der seine Ansicht in diesen Worten zusammenfasst: „In Uebereinstimmung mit der Ansicht des gelehrten Akademiker's, erkenne ich, im Widerspruch mit Senkowski, den Ubeid-Ullah, den Sohn und Nachfolger Subhan-Kuli's als eine von Abul-Faiz verschiedne Persönlichkeit. Nach meiner Ueberzeugung würde, sofern das Wort Abul-Faiz dem Ubeid-Ullah als Beiname, Titel oder Name gedient hätte, dies e r s t e n s der Munši in seinem تذكرهٔ مقيم خانى erwähnt haben, z w e i t e n s stände es nicht allein auf den Münzen, sondern begegnete uns zusammen mit dem Wort Ubeid-Ullah, da auf den Münzen in Mittelasien die Eigennamen meistentheils vollständig bemerkt sind, und d r i t t e n s hiess Abul-Faiz, wie wir aus den Inschriften auf seinen Münzen wissen, noch Muhammed; es ist ganz unglaublich, dass er ausser diesen zwei Namen noch den dritten Ubeid-Ullah geführt". Vámbéry (Gesch. Bochara's II, 136), ohne, wie es scheint, von den Aufsätzen Frähn's und Weljaminow-Zernow's Kunde zu haben, bezeichnet auf Grund mündlicher Ueberlieferung den Abû'l-faiż als Bruder und Nachfolger 'Ubaidu'llâh's, und ihm ist Howorth (II, 2 p. 762), der übrigens auch Weljaminow-Zernow citirt, geneigt bei-

zustimmen. Man sieht, wie ausschliesslich mit Wahrscheinlichkeitsgründen hier noch gerechnet wird.

Nur aus den ersten Jahren von 'Ubaidu'llâh's Regierung besitzen wir einige, aus dem Taḏkirat-i Muqîmchânî geschöpfte, nähere Nachrichten, welche man bei Howorth (a. a. O. 760—63, nach Senkowski) nachlesen mag; die Unsicherheit derselben ergibt sich aus dem Charakter ihrer Quelle. Es ist das bleibende Verdienst A. v. Gutschmid's, bloss gestützt auf Senkowski's Auszug, zuerst erkannt und ausgesprochen zu haben, dass dieses Buch „gar keine Geschichte der Chane von Bochara, sondern eine Specialgeschichte von Balch unter der Herrschaft der Astrachaniden ist; dass es für die gleichzeitige Geschichte eine blosse Parteischrift für den Mahmud Bai (l. Bi) Atalik von Badachschan und als solche eine sehr verdächtige Quelle ist . . . . , endlich, dass dieses Buch auch für die Geschichte der Scheibaniden sehr unzuverlässig ist, da es über diese ältesten Zeiten nichts Ordentliches mehr weiss" (LCbl. 1873 sp. 586); eine nähere Untersuchung des Originals bestätigt durchaus das Urtheil des ausgezeichneten Gelehrten. Nicht Samarqand oder Buchârâ, sondern Balch[1]) ist der Mittelpunct des Werk's, welches, unbrauchbar für die Geschichte der Šaibâniden, ungenügend für diejenige der Astrachâniden, erst von dem Zeitpunct an etwas Fülle und Leben gewinnt, da Maḥmûd Bî Atalyq auf den Schauplatz tritt, um fortan im Vordergrund der Erzählung zu stehn. Näheres Eingehn auf die inneren Verhältnisse des bucharischen Chânat's, Andeutungen über die treibenden Kräfte, welche die vielfachen gewaltsamen Erschütterungen, schliesslich die allgemeine Lockerung aller bestehenden Verhältnisse herbeiführten, sucht man umsonst; solche zu geben beabsichtigte aber auch der Verfasser gewiss nicht im entferntesten, da seine Schrift bloss die Einleitung (Muqaddimah) bilden sollte zu einer umfassenden, wohl schwerlich jemals zu Stande gekommenen, Darstellung der Regierungsgeschichte Muqîmchân's, wobei freilich neben der zu fast übermenschlicher Grösse aufgebauschten Persönlichkeit des Maḥmûd Bî der elende Muqîm so gut wie ganz verschwinden musste. So viel ist klar, dass das Taḏkirat-i Muqîmchânî eine zuverlässige Quelle für bucharische Sachen nicht sein kann; zum Glück sind wir aber auch auf dasselbe nicht angewiesen.

Unter den persischen Handschriften der K. Universitätsbibliothek zu St. Petersburg befindet sich nemlich, zusammengebunden mit dem Taḏkirat-i Muqîmchânî (No. 848a) unter Numer 848(b) eine Specialgeschichte der Regierung 'Ubaidu'llâh des Zweiten, die zum Ausführlichsten gehört, was wir über neuere mittelasiatische Ge-

1) Wie schlecht jedoch der Munšî über die Zustände von Balch im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert unterrichtet war, zeigt ein Blick auf die ebenso zahlreichen, wie ausführlichen indischen Historiker, von deren Existenz und Bedeutung zumal für diese südlichen Gebiete des Chânat's Herr Professor Vámbéry keine Ahnung gehabt zu haben scheint.

schichte überhaupt besitzen[1]). Besagter Codex ist ein Kleinfolioband von 272 Blättern, die vollgeschriebne Seite zu 17 Zeilen, in mittelasiatischem Nasta'liq (tatarischer Ductus). Eine Originalfoliirung ist vorhanden, doch nicht durchgeführt, gelegentlich auch ein Zehner übersprungen (۱۳۰ statt ۱۲۰ und so weiter[2]), ohne dass jedoch eine Lücke wäre. Dagegen ist eine solche, sehr seltsame, fol. ۲۸۰ v zu constatiren: vom Anfang eines Schreiben's 'Ubaidu'llâh's an Maḥmûd Bî sehn wir uns plötzlich mitten in die bekannte Liebesgeschichte des Barmakiden Ġa'far und der 'Abbâsah versetzt und begleiten erstren bis zu seinem und seines Geschlechtes Untergang (fol. ۲۲۲ v infr.). Vermuthlich copirte der Schreiber zu gleicher Zeit mit der Geschichte 'Ubaidu'llâh's eine andre, die Schicksale der Barmakiden mit enthaltende, Handschrift und verwechselte hier seine beiden Copieen. — Geschrieben wurde der Codex, wie aus der Subscriptio erhellt, durch Muḥammad Laṭîf aus Keš (Šahrisabs) (محمد لطيف كيشى) auf Befehl des Muḥammad Bik Murâd Bî Dâdchwâh (محمد بيكمراد بى دادخواه), und zwar wurde die Copie des Taḏkirat-i Muqîmchânî (fol. 1 v — 95 v) i. J. 1245 H. (1829 —30), diejenige der Geschichte 'Ubaidu'llâh's (fol. 97 v — 272 v) an einem Dinstag d. J. 1246 H. (1830—31) vollendet.

Als Verfasser der letzteren nun nennt sich fol. 98 v Mîr Muḥammad Amîn-i Buchârî (مير محمد امين بخارى), über dessen Lebensumstände folgende Einzelheiten aus dem Werke selbst zu entnehmen sind. Wie er fol. 98 v — 99 v erzählt, hatte er unter mancherlei Sorgen bereits das neunundfünzigste Jahr erreicht, und lange vergeblich darüber nachgesonnen, wie er wohl Aufnahme unter die Diener Sr. Majestät erlangen möchte, bis eine Eingebung des „Pîr Verstand" ihn anwies, sich an den Vertrauten des Chaqân, den Bik Muḥammad Bî Dâdchwâh (بيكى محمّد بى دادخواه)[3] zu wen-

1) Ich kann nicht umhin, hier meinen herzlichsten Dank S. Excell. dem Herrn Rector der St. Petersburger Universität und dem Universitätsbibliothekar Herrn C. Salemann auszusprechen, welche mir die Handschrift auf eine Reihe von Monaten mit einer Liberalität zur Verfügung stellten, wie sie in Deutschland fast undenkbar wäre. Auf's tiefste hat mich insbesondre Herr Salemann verpflichtet, welcher nicht nur die Entleihung der Hs. vermittelte, sondern auch sonst meine Arbeiten auf die liebenswürdigste Weise zu unterstützen nicht müde ward.

Ausserdem haben mich bei der Ausarbeitung vorliegender Abhandlung mehrere Bibliotheken, besonders die K. Hof- und Staatsbibliothek in München und die K. Universitäts- und Landesbibliothek in Strassburg mit Druckwerken unterstützt; auch ihnen gebührt mein wärmster Dank.

2) Aus Bequemlichkeitsgründen habe ich im folgenden die, wenngleich fehlerhafte, Blattzählung der Hs. befolgt.

3) Bik Muḥammad Bî Dâdchwâh war ein Durman. Beim Beginn von 'Ubaidu'llâh's Regierung finden wir ihn an der Spitze der Geschäfte; über

den. Durch diesen bei Hofe vorgestellt, wurde er vom Chân wohl aufgenommen und mit Abfassung eines Ta'rîch's beauftragt, der „die hohen Eigenschaften und Thaten Seiner Maj. des ʿUbaidu'llâh Muḥammad Bahâdur Chân seit Ihrer Thronbesteigung“ darstellen sollte. In welchem Jahr dies aber geschehn verräth uns der Verfasser nicht. Dagegen erfahren wir aus fol. ۱۳۲r, dass er, grade in der Burg anwesend, schon bei ʿUbaidu'llâh's Thronbesteigung wegen zufälliger Abwesenheit des Staatssecretär's von Muḥammad Maʿṣûm Parwânči aufgefordert wurde, an dessen Statt die Farmâne mit der officiellen Mittheilung des Regierungswechsel's an die Provinzialstatthalter abzufassen, welchen Auftrag's er auch mit solcher Gewandtheit sich entledigte, dass siebenzig (?) solcher Schreiben in einer Stunde fertig wurden; ähnlich finden wir ihn auch fol. ۲۸۲r aushilfsweise als Munšî verwendet. Ausserdem erwähnt Muḥammad Amîn zweier Geschäftsreisen (fol. ۱۸۲v und ۸۳۲r), deren eine, zur Zeit der Belagrung von Balch unternommen, ihn unter die zuchtlose Horde der Qong und Sol führte, während die andre ihn das ungesunde Klima von Šiburġân und die Schrecken des Sammm's in der benach-

---

seine früheren Schicksale aber gewährt uns der Munšî von Balch selbstverständlich keinen Aufschluss. Wir erfahren nur, dass i. J. 1095 H. (1683—4), während Anûšah sich Samarqand's bemächtigte und auf seinen Namen daselbst das Kanzelgebet verrichtet und Münze geprägt wurde, eine Anzahl buchârischer Amîre, wie Fâżil Dîwânbîgî-i Juz, Ṭaġma Parwânči-i Jabu, Bîk Muḥammad Dâdchwâh-i Durman u. A. nach Chuǧand und Ḥiṣâr gegangen und dort Unruhen angestiftet hatten (No. 848a der Petersb. Universitätsbibl. fol. ۵۰v. جاسوسان آمده بعرض رسانیدند که انوشه خان ولایت سمرقند را گرفته جمیع اشراف و اعیان آنجا خطبه و سکّه بنام او کرده اند و بعضی از بخارا مثل فاضل دیوان بیکی یوز و طغمه پروانچی یابو و بیک محمّد دادخواه دورمان و مثل ایشان بخجند و حصار رفته فتنه و فساد انگیختمه اند). In dieser Bedrängniss rief Subḥânquli den Maḥmûd Bî Atalyq-i Qataġân von Badachšân, bei dessen Anrücken sich Anûšah schleunigst zurückzog, worauf sich der Atalyq gegen die Rebellen von Chuǧand wandte und denselben eine völlige Niederlage beibrachte (ib. fol. ۵۱r بعد ازان روی عزیمت بمخالفان نهاده مردم فاضل دیوان بیکی و طغمه و بیک محمّد را که در ساحت ولایت بودند بنوعی قتال نمود [add. که] بیت فلک گفت احسن ملک گفت زه). — Vgl. auch Senkowski p. 51—52. — Weitre Einzelheiten über die Antecedentien des Dâdchwâh zu entdecken ist mir nicht geglückt.

barten Salzwüste kennen lehrte. Dies ist alles, was wir vom Autor des uns beschäftigenden Werk's wissen.

Dass das Buch nicht in einem Zuge niedergeschrieben worden, sondern in Zwischenräumen entstanden, beweist der Inhalt. Denn erstens erscheint 'Ubaidu'llâh, obwohl dessen Tod gleichwie der Anfang von seines Nachfolger's Regierung daselbst ausführlich geschildert werden, trotzdem nicht nur in der Einleitung, sondern auch im Körper des Werk's selbst als lebend und als Souverain, und Segenswünsche für sein Wohlergehn und für lange Dauer seiner Regierung werden wiederholt ausgesprochen (besonders fol. ۱۵v, ۲۰۳v, vgl. ۱۹۱v); zweitens wird der Abschnitt über 'Ubaidu'llâh's Ermordung mit folgenden Worten eingeführt (fol. ۲۳۲r): „Der Schreiber dieser Zeilen hatte im . . . . Monat[1]) des Jahres 1122 (1710—11) sich bereits zur Beschreibung des Zuges Ihrer Majestät [nach Balch] angeschickt, als plötzlich Verwirrung auf das schlummernde Land sich ergoss, indem die undankbaren Amîre und Soldaten den lauteren und gütigen Pâdšâh (پادشاه سليم حليم) ermordeten". — Das Werk ist also nach Anlage und Ausführung im eigentlichen Sinne annalistisch.

Als Titel habe ich das vom Verfasser selbst einigemal (fol. ۹۱v, ۲۵۱v, ۲۹۱v, ۴۰۳v) in Bezug auf sein Werk gebrauchte Maǵmû'ah (مجموعه) gewählt: ob mit Recht, ist freilich keineswegs ausgemacht. Fol. ۱۰۰r heisst dasselbe Muqaddimah: auf eine ebenda angedeutete Zerlegung desselben in zwei Theile, deren erster sich mit „S. H. des Ṣâhibqirân lobwürdigen Eigenschaften und Zuständen und der erhabnen Thronbesteigung im fünften Klima, d. h. in Buchârâ, seinen Schicksalen, Feldzügen und Erobrungen" befassen sollte, ist im weiteren Verlauf keine Rücksicht genommen.

Verfasst ist das Buch in mittelasiatischem Persisch (Tâǵikî) und zwar im Dialekt von Buchârâ. Da die Vorarbeiten zur Kenntniss der irânischen Dialekte Centralasien's sehr spärlich und die in denselben verfassten Litteraturdenkmäler nicht sehr zahlreich sind[2]), so wird es sich verlohnen, auf die Sprache unsres Autor's etwas näher einzugehn.

Den ersten Versuch zusammenhängender Behandlung eines Tâǵikdialektes machte bekanntlich W. Grigoriew, der am Schluss seiner Anmerkungen zu Mîrzâ Sams (S. 111—125) in zweiundzwanzig Paragraphen und zwei lexikologischen Anhängen die wichtigsten

1) Im Text steht در شهر سنة اثنى و عشرون الف ماية, ohne Monatsnamen.

2) Eine, nicht vollständige, Aufzählung derselben, s. bei Schefer, Abdoul Kerim, intr. IV—VII.

Eigenthümlichkeiten des buchârischen Tâǵikî verzeichnete. Das von ihm dabei benutzte Material war kein sehr umfangreiches: es beschränkte sich, neben Mîrzâ Šams selbst, auf ein dürftiges Itinerar und den Brief eines buchârischen Kaufmann's über die Ereignisse nach Amîr Ḥaidar's Tod: doch genügte es dem trefflichen Gelehrten, ein in den Hauptzügen richtiges Bild der gedachten Mundart zu entwerfen [1]. Leider ist die bahnbrechende Leistung vereinzelt geblieben. Schefer, der als Herausgeber des umfänglichsten bis jetzt bekannt gewordnen Tâǵikîtextes zur Weiterführung von Grigoriew's Arbeit vor allen berufen gewesen wäre, hat sich (intr. p. III) mit einigen wenigen Bemerkungen begnügt: die Hauptpuncte hat keine derselben getroffen. Bedeutender sind die von Senkowski im Supplément (p. 115—116) niedergelegten Beobachtungen über das Persische der Mittelasiaten überhaupt; die im genannten Buch veröffentlichte Châtimah des Taḏkirat-i Muqîmchânî ist ein interessantes Specimen eines Persisch, das von demjenigen Muḥammad Amîn's nur durch grössre Correctheit und Festigkeit des Satzbau's sich unterscheidet.

Die Sprache Muḥammad Amîn's steht in der Mitte zwischen dem barbarischen Jargon des Mîrzâ Šams und Genossen, welcher die Sprache des gewöhnlichen Bürger's repräsentirt, und dem zierlichen, die mundartliche Färbung keineswegs verleugnenden, doch in den hergebrachten poetischen Phrasen classisch gebildeter persischer Litteraten sich sicher bewegenden Canzleistil des Munšî von Balch. Auch er strebt nach elegantem Ausdruck und borgt zur Erreichung dieses Zweck's seine Redewendungen mit echt morgenländischer Unbefangenheit bei den renommirtesten Stilisten, schmückt seine Prosa mit einer wahren Anthologie von fremden und eignen Dichtungen: den Einfluss seiner heimathlichen Mundart aber verräth, neben zahlreichen einzelnen Wörtern und Phrasen, namentlich die syntaktische Gestaltung der Rede, die nicht bloss die Einwirkung türkischer Sprachen erkennen, sondern auch sonst den Satzbau viel-

1) Nur éin Vorwurf wäre etwa gegen Grigoriew's Versuch zu erheben, ein Vorwurf übrigens, welcher gegen den Historiker, der hier ausnahmsweise die Rolle des Grammatiker's übernahm, mit Fug kaum dürfte geltend gemacht werden. Eine nicht geringe Zahl nemlich der grammatischen Eigenheiten, noch mehr aber der Wörter und Redensarten, welche a. a. O. als dem buchârischen Tâǵikî speciell angehörend aufgeführt werden, ist Eigenthum theils der gesammten älteren (Dichter-) Sprache und wie so manchmal dialektisch im Gebrauch geblieben, während es bei der weitren Sprachentwickelung im Mutterlande verschwand; theils jener durch das Uebergewicht turânischer Einflüsse seit dem 6. Jahrh. H. allmählich gebildeten Prosa, welche sich in einer Reihe von charakteristischen Merkmalen gleicherweise bei indischen, wie bei irânischen (zumal chorâsânischen) Schriftstellern, im Ta'rîch-i Fîrôzšâhî oder Akbarnâmah, wie im Maṭla'u'l-sa'dain oder Rauḍatu'l-Ṣafâ ausprägt. Doch soll diese Bemerkung, wie schon angedeutet, in keiner Weise den Werth von Grigoriew's Arbeit schmälern: es galt nur, den hier in Betracht kommenden Gesichtspunct zu präcisiren.

fach da misslingen lässt, wo die ausgefahrnen Geleise poetisirender Rhetorik verlassen sind.

Folgendes nun sind die bemerkenswerthesten sprachlichen Eigenheiten unsres Autor's.

Was zunächst die O r t h o g r a p h i e anlangt, so ist natürlich schwer zu entscheiden, was in vorliegender Handschrift dem Autor, was dem Copisten angehört; zur Charakterisirung bucharischer Schreibweise im allgemeinen dient das vorliegende Material jedenfalls.

Ḥa (ح) wird von Châ (خ) stets durch das von Senkowski (bei Meyendorff, voyage à Boukhara p. 338) beschriebne Zeichen unterschieden, vgl. auch Grigoriew p. 112 § 1.

Wie in allen mittelasiatischen Hss. ist auch hier die Vertauschung der verschiednen Dentale und Sibilanten ganz gewöhnlich, so

آثر st. آسر، طارى st. تارى، وتمره st. وطمره، متانت st. مطانت، مُنتصب st. مُتناسب، اصتناق st. استناق، آسنى st. آثنى، قاسور st. قاصور، سلاح st. صلاح، قوت سامعه st. قوت صامعه، قلدار، تذيدند، تزورات، قازورات، زلات st. ضلات.

Nach türkischer Weise findet sich häufig scriptio plena kurzer Silben, auch in arabischen Wörtern, wie كليمت، كليمه، ابنهزام.

Die Copula وُ wird in gewissen Verbindungen bloss durch Ḍammah bezeichnet, wie سرُ چشم، دستُ پای، دستُ گردن.

Die von Surûri bezeugte ältre Aussprache des Verbalpräfixes ب mit Ḍammah vor einer mit Ḍammah versehnen oder mit einem Labial beginnenden Silbe wird einigemal durch beigesetztes Wâw ausdrücklich markirt: so steht fol. ۲۰۷ in einer Elegie auf des 'Abdu'llâh Sulṭân b. 'Ubaidu'llâh Tod (Metr. Muḍâri'):

وز دیده خون بو بار که نور بصر نماند

Hâ-i machfî wird vor antretenden Bildungssilben niemals elidirt, sondern stets beibehalten: daher مردانه‌گی، بنده‌گی، بنده‌گان (wie auch bei Muḥ. Jûsuf nicht nur in der vorliegenden, sondern auch in der von Senkowski benutzten, jetzt im Asiat. Museum befindlichen Hs.).

Gewisse Wörter erscheinen constant in einer theils fehlerhaften, theils von der allgemeinen Orthographie abweichenden Gestalt, so انتظر، انتظری (st. انتظار، انتظاری): خذمت (nach älterer Aussprache, wie stets auch bei Muḥ. Jûsuf und bei älteren türkischen

Schriftstellern); خواسقس st. خستقس, رندوکانی, کاروزار, gew. رندکانی, کارزار; توج st. تورج.

Hinsichtlich der Nominalflexion ist vorweg das Vorkommen der arabischen Femininpluralendung auf ات an persischen Hauptwörtern zu merken, wie کردارات ۱۱۷r, ۱۳۴ v توشقانات fol. ۱۳۸v, auch bei Nom. propr. wie میانکلات fol. ۱۸۵v, vgl. Muḥammad Jûsuf (Senkowski p. ۱۹ l. 8) کردارات, باغات bei ʿAbdu'l-karîm ۱۸ l. 5 دهات ebd. ۷۷ l. 2, ۹۳ l. 3, ۹۴ l. 7 u. u. s. w.[1]).

Arabische plurales fracti werden auch von Muḥ. Amîn als Singulare behandelt und mit persischer und arabischer Plural-

---

1) Ich muss bei dieser Gelegenheit auf die Unbrauchbarkeit dessen aufmerksam machen, was Vullers gramm. pers. I² 160—161 über die Verwendung dieser arabischen Endung im Persischen lehrt. Keineswegs findet sich dieselbe „tantum in nonnullis libris persicis recentiore tempore in India editis etc.", sondern باغات sagten schon ʿAbdu'l-razzâq (Not. et extr. XIV, 1. 361) und Mirchwând (hist. Samân. ed. Wilken p. 20 l. 13 hist. Salġ. ed. Vull. p. ۱۸) Bâbur, Denkw. ۱۳۰ l. 10 چغرات ʿAbdu'l-razzâq (l. c. 372) تومنات Mirchwând (Salġ. ۲۷ l. 8, ۲۸ l. 2), تومانات تا صدجات Šarafu'd-dîn Alî von Jazd, Mém. de l'acad. de St. Petersb. VI sér. t. III. 203 l. 3 vgl. هزارجات تومانات و هزارجات و قشونات و صدجات و دهجات id. ib. 182 l. 7 id. ib. 216 l. 11. ʿAbdu'l-razzâq ib. 259 l. 7—8. 304 l. 8—9. 332 l. 13. — Besonders häufig ist dies Suffix türkischen Hauptwörtern angefügt (vgl. قلاقات bei Waṣṣâf, بیکات, بیلکات bei Bâbur), fast stehend die Verbindung قشونات و تومانات Escadronen und Bataillons, — daher auch bei Abû'l-Faḍl, Akbarn. II ۳۸ l. 5 u. ed. Calc., während derselbe im übrigen, wie die meisten indischen Autoren (grade umgekehrt als Vullers meinte) sich derselben bei Appellativis nicht, dagegen bei Nom. propr. (wie هزارجات) nicht grade selten bedient. — Noch früher als bei Nom. appell. ist allem Anschein nach die betr. Endung bei Nom. propr. gebraucht worden, vgl. گیلانات (جیلانات), شیروانات bei Rieu, cat. of Pers. Mss. (I) 418. 422. 428, ebenso Chwândamîr, Gesch. Tabaristan's ed. Dorn S. 9 Z. 3. S. 10 Z. 9 u. (جیلانات) und sonst; besonders häufig finden sich بدخشانات, لمغانات, میانکلات, محولات.

Das Aufkommen dieser Bildung fällt demnach in die Blüthezeit persischer Prosa. Sie blieb aber auf die Prosa beschränkt und hat sich in der Dichtersprache nie einbürgern können.

endung versehn, wie احکامها fol. ١١٠r, ١١٣v اخبارات fol. ١٣٥r, ١٩٣v (vgl. Grigoriew p. 113 §. 9).

Türkische Nomina appellativa haben, wenn Personen bezeichnend, die persische Pluralendung ان, wie الملتان (Reiter, Plünderer) fol. ١٣٨r, ١٤٠r, ١٥٢r, wenn Sachen, diejenige auf ـها, wie قوشها (Quartiere)[1] fol. ١٣٢v, ١٥٣r, niemals die, wie schon bemerkt, grade bei türkischen Substantiven so häufige arabische auf ات (vgl. Grigoriew, ebd. §. 10).

Völkernamen (zumal türkische) bilden statt des Plurals nach arabischer Weise Collectiva auf ة, so ایل و الوس اوزبکیه fol. ١١٣v, ١١٩r. v فرقهٔ اوزبکیه ١٩٠v, vgl. Muḥammad Jûsuf fol. ٢٣٢v اوزبکیه, وتاجکیه, fol. ٦٩v قنغراتیه, fol. ٧٢v مینکیه, قبچاقیه, und الغتیه, عسکر قزلباشیه, (قزلباشیان neben) قزلباشیه, جمع الغتیه, اویماقیه bei ʿAbdu'lkarîm.

In Bezug auf die Pronomina mache ich zunächst auf die Pluralformen der pron. pers. I. und II. میان und شمایان[2], und des pron. refl. خودی[3] (beide auch bei Muḥ. Jûsuf, ʿAbdu'lkarîm und Mîrzâ Šams) aufmerksam. Vgl. Grigoriew l. l. §. 11.

Die pron. person., wenn mit einer Apposition verbunden, erhalten die Iżâfat nicht: also ما مردم ١٦٥v, ١٩٣r, ١٩١v ما بندگان ٢١٣v شما مردم ١٩١r, vgl. Muḥ. Jûsuf p. ١٥ l. 13. شما قوم ١٨٦v

1) Beiläufig: قوش st. قوشون ist zweifellos Vull. II. 748b قوشون, قونوق بری و قونیلان بر zu schreiben; ob der Schnitzer von Vullers oder seiner Quelle (Farhang-i Šuʿûrî) herrührt, ist zu untersuchen nicht der Mühe werth. Wer تاشکند (= تیمستند) für einen Völkernamen erklären konnte (ib. II. 1278a) mochte gewiss auch jenen Fehler begehn: nicht minder aber derjenige, der solchen Unsinn für baare Münze nahm.

2) Das älteste Beispiel, das ich mir hierfür notirt, ist zufälligerweise aus Bâbur ٣٦٠, l. 5 u. شمایان, wo es einem persisch sprechenden Papagei beigelegt wird. Jedenfalls war also die Form damals schon vorhanden: vom 16. Jahrhundert an treffen wir sie sehr oft, namentlich bei den Schriftstellern Indiens und Mâwarâ'l-nahr's.

3) Dieser Plural des pron. refl. dürfte bei irânischen Autoren wohl schwerlich vorkommen, dagegen ist er ziemlich häufig bei persisch schreibenden Indern.

Statt des gewöhnlichen خودش „er selbst“ finden wir خود او ۱۴۲ v, ۱۵۱ r.

Hinsichtlich der Verbalflexion wäre etwa die Endung der III. sing. präsentis auf ت st. د zu bemerken, wie می پیوندت st. پیوندد fol. ۱۰۲ v, ۱۱۲ r, ۳۱۸ v (kurz darauf پیوندد).

In syntaktischer Beziehung ist vor allem die Vertauschung des Verbi finiti mit dem Infinitiv und umgekehrt hervorzuheben, eine bereits von Grigoriew 114 § 17 bemerkte Eigenthümlichkeit des Tāǵikî. So lesen wir fol. ۱۱۸ r از اهل تنجّم که آن نحس طلعتان از ستاره تا ماه نمی شناختن پادشاه ساعت پرسید fol. ۱۴۴ r حسب الفرمان پادشاه آفاق معصوم دیوان بیگی و اوز تیمور بی اوتکان fol. ۱۴۴ v قطغان و خدای بی منفعت عازم حصار گردیدن تیمز . . . از انداختن تفنگ و آلات جارحه اعمال نمی ورزیدن fol. ۲۰۳ v از خواجه و سیّد و اکابر و اصاغر و برنا و پیر تا حدّ ترمیذ استقبال نموده . . . . . سر چشم بشم بارکئ جهان نورش میمالیدن, und oft: dagegen fol. ۱۱۹ v اقوام را جمع ساختند و بعد از غلطیدند قرعهٔ استشاره جواب دادند[1].

In temporalen Adverbialsätzen der Vergangenheit, die mit قبل از انکه oder اینکه eingeleitet werden, steht im abhängigen Satze neben dem gewöhnlichen conjunctiv. aoristi (wie fol. ۱۹۹ r قبل از اینکه — رسند — گرفته است), auch das praeteritum, vgl. ۱۳۹ قبل از آنکه — کوشیدند — دیدند.

Hier und da treten auch Spuren türkischer Construction hervor wie fol. ۲۴۰ v اگر قلعه دورست گوئید, türk. اگر قلعه بیراق تور, کجا شد جمع قلماق مسلّح و مکمّل کرده ام گفتی ۲۴۵ r تیحالار, türk. مین مسلّح و مکمّل قیلیب مین تیدینک جمع قلماق قیدا.

---

1) Die Verwechselung des Infinitivs mit dem verbum finitum findet sich bei guten Schriftstellern nie, dagegen ist der infinitivus historicus bei den Prosaikern des silbernen Zeitalters, wenn auch seltner als das praesens historicum, doch keineswegs unerhört.

چون شاهزاده در بخارا آمد vgl. 'Abdu'lkarim ۲۵ vorl. Z. بلردی
چونکه شاهزاده بخارادا بلردی تیب خبر türk. خیمه در کابل رفت
کابلغه کیلدی [1]. — Hierher sind vielleicht auch Sätze mit Voranstellung des Objects zu rechnen, wie fol. ۲۰۷r چون توجّهِ خاطرِ اشرفِ شهریارِ جهان را امرا مشاهده کردند, denn wennschon diese Wortfügung bei späteren persischen Schriftstellern nicht grade selten ist, so entspricht sie doch dem Geist der türkischen Syntax weit mehr als dem der îrânischen: namentlich Abû'lgâzî liebt dieselbe ungemein.

Abgesehn von den berührten Puncten lässt Muḥ. Amîn's Satzbau gar mancherlei zu wünschen übrig, namentlich sind Anakoluthe häufiger als billig; doch würde es mich zu weit führen, wollte ich alles hierher gehörige an dieser Stelle besprechen. Nur éiner Unregelmässigkeit der Construction sei hier noch gedacht, welche übrigens unser Autor nicht bloss mit seinen Landsleuten, sondern auch mit hervorragenden, zumal indischen, Schriftstellern des silbernen Zeitalter's theilt, ich meine Ausdrücke wie مناسب آنست که — باید, wie fol. ۱۷۷v مناسب آنست که زیاده برین مضایقه نباید نمود [2], vgl. ۱۸۹r, ۱۳۴v, ۱۹۹r 'Abdu'lkarim ٤١ l. 6 باید که علاج واقعه را قبل از وقوع باید کرد. Ganz besonders häufig gebraucht Abû'l-fażl diese Wendung z. B. I ۳۲۵ l. 4—5 مناسب آنست که — باید فرستاد, ۳۴. l. مناسب آنست که میرزا را — بدخشان باید داد ۹۳۶ l. 5 u. 14—15 عمارِ بهتر که — تدبیری باید اندیشید u. s. w. Das باید ist nach unsrem Sprachgefühl im abhängigen Satz unstatthaft und ältre persische Schriftsteller bedienen sich desselben, soweit ich mich erinnre, in dieser Weise nicht: wahrscheinlich dient که in diesem Fall zur Einleitung der directen Rede, sodass der darauf

---

1) Ganz türkisch ist auch fol. ۲۰۶r چندی شجعان یاور رفتن باشند = بیر قلچ ییغیت یارماق بولغای(لار). — Bekanntlich wird im Osm. auch der blosse Infinitiv mit بولماق st. des mit چی — gebildeten nom. act. gebraucht, bei Bâbur sogar häufiger als dieses.

2) Hs. نمایند.

folgende Satz nicht direct von مناسب abhängt (das Passende ist: man muss — schicken u. s. w.).

Das persische Lexikon endlich kann aus Muḥammad Amîn wie aus all' diesen Spätlingen vielfache Bereicherung ziehn, und ich habe mir wohl über hundert Ausdrücke angemerkt, welche ich sonst gar nicht, oder nur aus andern ganz neuen Schriftstellern zu belegen vermöchte: aus Furcht aber, entweder mich allzu sehr bei diesen sprachlichen Erörterungen aufzuhalten oder mir den gleichen Vorwurf zuzuziehn, den ich vorhin gegen Grigoriew auszusprechen mir erlaubte, verspare ich mir die Mittheilung all' diesen lexikologischen Kleinkram's auf ein andermal und führe hier bloss einiges besonders Bemerkenswerthe an.

Unser Autor liebt es, aus arabischen Appellativis auf ة vermittelst des Suffixes گی persische Abstracta zu bilden, so بی‌مظنّه‌گی ١٩٧v بی‌قاعده تیپه ٢٣٥v, ٢١٣r, ١٩٩v, ١٩٥v بی‌ضابطه‌گی ١٨٠r کم‌تجربه‌گی ٢٤٣v, vgl. Muḥ. Jûsuf fol. ٧٠r (بی‌ضابطه‌گی).

Er verbindet arabisches und persisches Sprachgut zu adverbialen Ausdrücken hybrider Natur, wie وقتما که zur Zeit da ١٩٥v همیشه الاوقات و الاحوال beständig ٢٠٧r شاید یمکن که mag sein dass, vielleicht ١١٩v.

Von arabischen Präpositionen bedient er sich wie die meisten Späteren vorzugsweise der Präp. مع[1], wie مع اولاد انت ١٤٣r مع قوم ١٣٣v, ١٩٧r مع ولدان ١٩٧r. (Vgl. Grigoriew 117 §. 26.)

Er zieht auch sonst bisweilen arabische Ausdrücke in Phrasen vor, wo statt deren persische allgemein gebräuchlich sind, wie کان لم یکن انگشته ١١٧r, ١١٨v, ١٣٩r, ٣٣٤v statt des so überaus häufigen کرده ناکرده انگشتی.

Statt der im Persischen gewöhnlichen Form دنیا (✕ عقبی) finden wir دنیبی[2] ٢١٨r, ٢٢١v, jenes ١٤٥r در دنیبا معاتب و در معاتب دنیا و معقب عقبی گردیم ١٤٧r, vgl. عقبی معقب بشم.

1) Am meisten wohl gebraucht dieselbe Muḥ. Amîn's Landsmann ʿAbdu'lkarîm: bei ihm ist sie, namentlich bei Eigennamen, fast häufiger als das pers. با.

2) Diese Form دنیبی ist besonders häufig in dem stark archaistisch gefärbten letzten Theil von Abû'lfaẓl's Akbarnâmah (dem sog. Âʾîn, vgl. Blochmann in seiner Ausg. I pref. p. 5): sie kommt aber auch in den früheren

Einige bei Muḥ. Amin sich besonders oft findende, sonst nicht allzu häufige, Wendungen mögen hier noch erwähnt werden:

حکومتِ قرشی را — جواب گرفتن bewilligt erhalten, fol. ۲۰۳r — ذکرِ عملات و سرحدّات را جواب گیرند ib. جواب گرفت, ۲۰۱r.

حیران بکارِ خود شد war bestürzt fol. ۱۱۵v, ۱۹۸r, ۲۰۱r, ۲۱۳v, ۲۲۱r.

دست بلا کردن wie fol. ۱۰۴r دست بالاتِ حرب st. بر داشتن دستِ بیارئ سلطان بالا نکرده ۱۵۸v fol. و اسبابِ جنگی بالا کردند.

سر جنبانیدن in Verbindungen wie: سرِ سرکشی جنبانیده fol. ۱۱۴r (gew. بر داشته, افراشته, بر کشیده), سرِ خلاف می جنبانید fol. ۱۵۷v, سرِ دولتخواهئ پادشاه می جنبانیدند fol. ۱۵۴v (gew. سلسله st. سر u. ä. [1])), سرِ مردانگی و جلادت جنبانیدند fol. ۱۸۳v, سرِ رضا جنبانید fol. ۱۸۹v, ۲۱۷v.

ترسانیدن im einfach transitiven Sinn (= ترسادن), fol. ۱۹۴r, ۲۱۹v, ۲۱۷v, ۲۱۸r, ۲۴۷v [2]).

Theilen vor, wie z. B. Bd. I p. ۸ vorl. Z. ۹۵ Z. 1 und ist ebd. ۳۳۸ Z. 2 herzustellen; die Vulgata بزرگان دینی (Var. دینی) را بسیار خطا می افتد gibt keinen Sinn, vgl. ۳۵۹ vorl. Z. بزرگانِ علی فطرتِ دنیا II p. ۷ l. 15 بزرگانِ دنیا. Uebrigens findet man die Form دنیی auch sonst, besonders bei persischen und türkischen Dichtern, zumal älteren: nach meinen Beobachtungen dürfte sie überall herzustellen sein, wo das Versmass Kürzung der letzten Silbe (Trochäus st. Spondeus) fordert.

1) Vgl. Abû'lfaẓl I. ۳۱ l. 6—7 که پیوسته سلسله‌جنبانِ عقیدت و اخلاص بود, ۳۴ l. 15—16 از قدیم ib. ۳۱ l. 4u. بتحریکِ سلسلهٔ مکرِ او پیوسته II ۲ l. 8 باز سلسله جنبانِ عقیدت و اطاعت بوده است ۵۵ l. 18 سلسلهٔ قرب و قرابت تحریکی مینمود سلسله‌جنبانِ عشرت و انبساط گشته u. s. w.

2) Noch häufiger findet sich فرستانیدن synonym mit فرستادن bei 'Abdu'l-karîm.

قیماتیدن fühlen lassen, beweisen, wie خیره قیماتید fol. ١٣٥v, خیره‌گی قیماتیده fol. ١٣٨r, ١٣٩r, ١٦٦r zeigte seine Ueberlegenheit, vgl. از عقب ذریخته‌گان خیره‌گی می نمودند ١٣٢v [1]).

قرق داقا schlauer Wolf = alter Fuchs (wie denn überhaupt im Persischen und Türkischen der Wolf neben dem Fuchs als Personification verschlagner List erscheint) fol. ١٠٢r, ١٣٢r, ١٣٤v, قرق بچهٔ داقا ١٣٣v قرق صفت ١٦١v, doch kommt auch der Fuchs nicht zu kurz, vgl. روباه باز fol. ١٤٣v روباه حیله گر fol. ٢٤٦v.

غمخانهٔ ضمیر بودن in Ausdrücken wie سفر بلخ که اکثر غمخانهٔ ضمیر است der Zug nach Balch, mit welchem er sich Tag und Nacht beschäftigte fol. ١١٩v, ١٢٣v, ١٦١v, ١٦٣r (× یورش بلخ را ضمیمی در خاطرها نداشتند ١٦٦v).

فرو کشتن löschen, dämpfen = نشاندن, z. B. فتنه بر انگیزد که آب تسکین از فرو کشتن شعلهٔ آن عاجز و قاصر آید fol. ١٤٤v, فتنه بروی کار خواهد آمد که فرو کشتن او بسی دشوار [2]) است ١٣٨r, ١٤٥v.

بجز هان و هون zur Bezeichnung des Unwillen's, wie بجز هان و مان هون نمی شنید fol. ١٣٧v, ١٤٧v, ٢٣٦v, vgl. چیزی نگفتند fol. ٢٣٠.

Von türkischen Wörtern sind ausser den allgemein üblichen hier etwa zu nennen اول Aul fol. ١٩٤v; اوتون Verzeihung, vom türk. اوتماک (mit Accus.) verzeihn, fol. ٢١٨r, ٢٣٤r; ساخلو Garnison [3]),

---

1) Gewöhnlich in diesem Sinne چیرگی کردن, wie auch 'Abdu'l-karim ٣٠ l. 10.

2) Hs. دسوار.

3) Ist auch im modernen Persischen Irân's eingebürgert, vgl. Rizâ Qulichân, ambass. au Kharezm ed. Schefer, p. ١٠٢ Z. 5 u. ١٣٩ l. Z. — Vom gleichen Stamme ist سقلاوی „Leibwächter", z. B. Tadkirat-i Muqimchâni fol. ٤٨r مردم سقلاوی و یاتشی بده هزار میرسید.

fol. ۱۴۳ v مردم که از جهتِ ساخلو از تربتِ پادشاه آمده اند, ۱۶۳ v; امیر سقلوی ۱۶۴ r; قاز قناق Gansflügel, vgl. Pavet de Court., dict. turc-or. 404, wie قاز قناق جلو ریز fol. ۲۴۴ r; قوشیا Quartiere, قوش و یرتل Lager und Gepäck fol. ۱۳۸ r, ۱۴۹ v; یورتچی Quartiermeister fol. ۱۹۹ r; یورتگاه = یورت fol. ۱۹۸ r. — Das auch sonst häufige جلدو Belohnung, Siegespreis ist hier stets جلده geschrieben, fol. ۱۸۸ r, ۲۵۵ r, ۲۵۷ r, ۲۵۸ r.

Verse sind, wie schon oben bemerkt, sehr zahlreich der Prosa eingestreut. Einmal (fol. ۱۷۸ v) werden solche mit لمؤلفه (vom Autor) eingeführt: die andern könnten demnach entlehnt sein, oder der Autor fand es nicht immer nöthig, sein Eigenthum ausdrücklich als solches zu bezeichnen. Sa'di wird ein paarmal, Ḥâfiẓ einmal citirt: Anklänge an ersteren finden sich manchmal auch in nicht von ihm herrührenden Stücken, wie in einem Naẓm fol. ۱۰۰ r, vgl. Gulistân, ed. Johnson p. ۹ l. 13 sqq.; doch war es mir natürlich nicht möglich, auch nur einen erheblichen Theil der vielen Einzelverse und grösseren Versgruppen zu identificiren [1]). Dass jedoch manche derselben, wo nicht von Muḥ. Amîn selber, so doch von einem Landsmann (viell. Mullâ Sajidâ oder Chwâǵah Qâsim) herrühren, beweist die Vernachlässigung der Ueberlänge, wie fol. ۱۷۳ v (Metr. Hazaǵ):

---

1) Es sei mir gestattet, aus der Masse dieser Dichterstellen ein Bait auszuheben, welches die von Pertsch (Rückert, Gramm. Poetik und Rhet. der Perser S. 240 Anm. 1) gegebne Erklärung des Ausdruck's ثانی صاحب قران trefflich illustrirt: چو در معدلت ثانیِ سنجر است بدو داد حق ثانی اسکندرِ ملکتِ سنجری, womit man vergleiche Abû'lfaẓl I. ۴۴ l. 6 در جلالتِ قدر و منزلت و رفعتِ صوری یونانی بودند und ebd. l. 13 قلعهٔ رنتنبهور که در ... و معنوی اورا ثانی نتواند بود II. ۳۳۱ l. 5 u. رصانت و استحکام ثانی اثنین قلعهٔ چیتور تواند بود. — Dass übrigens Šâh-i ǵahân auch sonst den Beinamen ثانی صاحب قران führte, beweist eine Münze desselben bei Marsden p. 645, über welche vgl. Blochmann, proceed. of the As. Soc. of Bengal 1869, p. 257, der zwar die Legende im übrigen richtig interpretirt, an ثانی aber mit Unrecht Anstoss nimmt: statt بدا بد lies یاد بد.

تفنگی خندید عالم شد پر از دود

unbedenklich dagegen sind Fälle wie fol. ۱۸۳r (Metr. Ramal):

در تنور آتشش میشوند مرغان کباب

vgl. fol. ۲۵۷r[1]).

Ist es schon ein Ding der Unmöglichkeit, die zahlreichen Dichterstellen nachzuweisen, so gilt dies noch weit mehr von jenen lumina verborum et sententiarum, welche der schlichten Erzählung den Schein eines rhetorischen Kunstwerk's zu verschaffen bestimmt sind. Und doch wäre dies von weit grösserer Wichtigkeit, denn leider hat unser Autor es nicht verschmäht, bisweilen seinen Lieblingsschriftstellern ganze Passagen zu entlehnen, wenn die zu schildernde Situation eine annähernd gleiche war, sodass es uns in solchen Fällen schwer wird, aus der oratorischen Hülse den historischen Kern sauber herauszuschälen. Mit Vorliebe wird Waṣṣâf in Contribution gesetzt: ein Beispiel mag die Sache verdeutlichen. Fol. ۲۵۲v—۲۵۳r wird die Plündrung von 'Ubaidu'llâh's Ḥaram mit folgenden Worten geschildert: آن بهایم سیرتان بصر آهو [2]) چشمان و حوروشان مقصورات فی [3]) التخیام در ریختند حلل و ملابس از یشان خلع نمودند و تمامت فرش و بساط (add. و) زر و سیم و ثیاب [4]) اقمشه که در اوردو و حرم یافتند بربودند بیرایه از گوش و موزه از پای والدهٔ حضرت بی بی پادشاه حرم محترم و دیگر حرمهای خاصهٔ شریفه بیرون کردند . . . . . آنچه در نفس امّاره و باطن ناپاک ایشان مضمر بود از بی باکی در بارهٔ آنها ظاهر کردند; damit vergleiche man Waṣṣâf's Beschreibung der Plündrung von Sulṭân Aḥmad's Ḥaram (I ۲۷۷ Z. 5—8 ed. Hammer): آن بهایم سیرتان نهتکٔ آنها در آشوان خیمگی و جوذر چشمان مقصورات فی

1) So gebrauchen Muḥammad Jûsuf (Senkowski p. ۱۹ l. 17) براق, 'Abdu'l-karîm p. ۳ l. 11 گوینند — بینند ۷۳ l. 5 هرجنند ۷۵ l. 5 u. ۸۵ l. 12 رفت, ohne Nimfath. Vgl. Nöldeke, ZDMG. 15, 368 Anm. 2).

2) Hs. جشمان.

3) Hs. التخیلم.

4) Wohl ثیاب اقمشه; Waṣṣâf hat ثیاب و قماش.

التحیلم افتادند و حلل و ملابس را خلع کرده بغارت دادند و تمغث فراش و بساط و زر و سیم و ثیاب و قماش که در اردو یافتند بالتقات (التقات .H) رفت قوتی را بپیرایه از قوش و گردن جدا و موزها از پا بیرون کردند و ترجه از نایکی و بی‌دانکی (مصدق بود (.H رسانید) رسانیدند بتقدیم: von den geringen Abweichungen mag einiges auf Varianten in Waṣṣâf's Text beruhn. In derartigen Fällen müssen wir uns also hüten, alles ernst zu nehmen: ähnlich ist's auch mit den häufig eingeflochtnen Reden, welche ich im Folgenden nur mit grosser Vorsicht, und nur da benutzt habe, wo sie, wenngleich vermuthlich vom Autor componirt, doch auf treffende Weise den Charakter und die Stimmung des Redenden zum Ausdruck zu bringen schienen.

Sehn wir von diesen rhetorischen Prätensionen ab, so tritt uns Muḥammad Amîn in seinem Werke als ein schlichter und einsichtiger Mann entgegen, der durch seine Stellung in den Stand gesetzt, vieles zu beobachten, diese Gelegenheit wohl zu benutzen und die stürmische Zeit, welche den Vorwurf seiner Arbeit bildet, in einer Weise zu zeichnen wusste, die an Anschaulichkeit nichts zu wünschen übrig lässt. Er hasst die oezbekischen Amîre, ihre herzlose Selbstsucht und unbotmässige Wildheit, aber er ist weit davon entfernt, die Schuld der verhängnissvollen Umwälzung ihnen allein beizumessen. Genau erkennt er die grossen Mängel 'Ubaidu'llâh's und seiner Verwaltung: dass aber die liebevolle Verehrung, welche in der ersten, noch zu Ubaidu'llâh's Lebzeiten verfassten Hälfte des Buch's zu Tage tritt, eine wahre, nicht der servilen Heuchelei des Höfling's entsprungne ist, das beweist die an Begeistrung grenzende Wärme, mit welcher er später von den Tugenden des Gefallnen redet. Auch sonst erscheint des Autor's Charakter achtungswerth, sein Urtheil, obgleich weder stets unbefangen, noch sonderlich umfassend, doch im allgemeinen gesund; dass er abergläubischen Thorheiten abhold ist, verdient noch besonders hervorgehoben zu werden. — Auf diesen und jenen Fehler, zumal in chronologischer Hinsicht, hinzuweisen wird sich im weiteren Verlauf Gelegenheit finden.

Ich lasse nun den wesentlichen Inhalt des Werk's in zusammenhängender Darstellung folgen.

Subḥânqulî Chân war verschieden [2]), ohne hinsichtlich der Thronfolge eine bestimmte Verfügung getroffen zu haben. Sofort

1) Muh. Amîn las مکتمن oder مکمون.

2) Als Todestag wird von Muḥammad Amîn fol. [illegible] der Sonntag 22. Ǵumâdâ I 1112, Hammeljahr angegeben (یوم الاحد بیست و سیم

nach seinem Tode versammelten sich daher die vornehmsten Amire in der grossen Empfangshalle (کورنش‌خانهٔ عالی) um, ehe Un-

---

(جمید الاوّل مطابق سنهٔ ثلاث عشر الف مائه قوی ییلی): dieser Tag entspricht dem 26. October 1701, war aber ein Mittwoch, das Jahr ein Schlangenjahr. Muhammad Jûsuf nennt nach Senkowski p. 65 einen der ersten Tage des Rabî' I. 1114 (beg. 26. Juli 1702), nach Vámbéry II. 135 des Rabî' II. 1114 (beg. 25. Aug. 1702): nach der von mir benutzten Handschrift (fol. ۷۵r) erkrankte Subhânqulî در تاریخ غرّهٔ شهر ربیع الثانی سنهٔ عشر و مائه الف, wo also vor عشر wohl اربع ausgefallen sein wird. Das Jahr 1114 hat auch das vorletzte Bait eines von Ḥajît (Ġujjat?) dem Pagenobersten (حیثت چهره باشی) verfassten Chronogramm's (Tadkirat-i Muqîmchânî fol. ۲۱۷), dessen zwei letzte Verspaare folgendermassen lauten (Metr. Hazaǵ):

بتاریخ وفات او خلایق
همی گفتند آن کشورستان کو
حیثت هم نیز از روی دعا گفت
سیّد سبحانقلی خان زمان کو ۞

mit dem letzten Bait, welches metrisch unregelmässig ist (Dispondeus statt Epitritus I im ersten Fuss) und dessen letztes Miṣra' 1110 gibt, weiss ich nichts anzufangen, vermag daher auch nicht anzugeben, ob der Dichter seine eigne Ansicht über das fragliche Datum mit derjenigen der „Leute" in Gegensatz zu bringen beabsichtigte. Wie Muhammad Jûsuf und Ḥajît zu ihrer Jahreszahl kamen, ist schwer zu sagen, selbst den Verdacht tendenzlöser Fälschung zu äussern bei der Natur unsres Quellenmaterial's kaum erlaubt; doch zögre ich nicht, dem Datum Muhammad Amîn's den Vorzug zu geben, da dieses allein mit den anderweitigen Angaben sich vereinigen lässt. Zunächst wird der Qurultaj, welchen 'Ubaidu'llâh geraume Zeit nach seinem Regierungsantritt abhielt, von Muhammad Amîn auf den Muḥarram 1114 (beg. 28. Mai 1702) verlegt: dass derselbe nicht wohl früher angesetzt werden kann, wird demnächst aus der Schildrung der ihm vorangegangnen Ereignisse klar werden. Weiter wurde der auf genannter Versammlung beschlossne erste Zug gegen Balch im Ṣafar desselben Jahres (beg. 27. Juni) unternommen, denn dass Muh. Amîn fol. ۱۱۵ v بتاریخ یوم الجمعهٔ شهر صفر سنهٔ سبع عشر الف مائه statt سبع vielmehr اربع zu lesen ist, ergibt sich mit Nothwendigkeit aus dem Zusammenhang der Ereignisse. Muh. Jûsuf (Senkowski ۱۷ 1. Z.) berichtet, dass am 4. Muharram 1115 (20. Mai 1703) die Nachricht von der Razzia der Buchâren gegen Chânâbâd nach Balch gelangt sei: da dieselbe von den von 'Ubaidu'llâh bei seinem Rückzug zur Beunruhigung Balch's und seines Gebiet's zurückgelassenen Truppen ausgeführt wurde, so muss jene Expedition noch im vorigen Jahre aufgegeben worden sein. Wirklich erfahren wir von

ruhen ausbrächen, darüber zu entscheiden, welcher von den beiden vorhandnen Šahzâdah an des Verstorbnen Stelle zu setzen sei. Chwâǵah Dilâwar, der angesehenste der Eunuchen (سرايان), um den Willen des Verblichnen befragt, gab an, dass derselbe dem ʿUbaidu'llâh Sulṭân seiner vielversprechenden Eigenschaften willen die Erbfolge zuzuwenden gewünscht habe [1]. Da erhob sich Oez

Muḥ. Amîn (fol. ۱۱۹), dass ʿUbaidu'llâh auf seinem Zuge bis Qaršî gelangt und dort das Aḍḥâfest (18. April 1703) gefeiert habe, bald hernach umgekehrt sei; wie er es angestellt, vom Ṣafar bis Dû'l-ḥiǵǵah von Buchârâ bloss bis Qaršî zu kommen, wird aus der von Muḥ. Amîn überlieferten Marschroute keineswegs deutlich. Nun lesen wir bei Muḥ. Jûsuf (p. ۱۳ l. 1), dass Muqîm Chân sich fünf Monate von seinen Amiren habe bitten lassen, bis er zur Absendung eines Beileidschreiben's an ʿUbaidu'llâh sich entschloss; ferner, dass ʿUbaidu'llâh den Muhammadquli Qušbigi, der später mit einem Glückwunschschreiben von Muqîm nach Buchârâ geschickt worden, sechs Monate zurückgehalten, indessen seine Truppen gesammelt, in's Gebiet von Balch eingefallen und bis Qaršî vorgerückt sei, erst hier den Gesandten entlassen habe. Muqîm, vom nahenden Gewitter in Kenntniss gesetzt, habe auf den Rath seiner Grossen nach Qunduz an Maḥmûd Bî gesandt und ihn zu seiner Hilfe entboten, zu gleicher Zeit und zu gleichem Zweck seien auch Boten ʿUbaidu'llâh's in Qunduz erschienen: Maḥmûd Bî aber habe sich für Muqîm entschieden und sofort mit seinen Mannen nach Balch auf den Weg gemacht, ʿUbaidu'llâh dagegen sei von seinen durch Maḥmûd Bî's Bescheid entmuthigten Amiren zur Rückkehr genöthigt worden. Diese Erzählung, im einzelnen manchen Zweifeln unterworfen, lässt im Verein mit den übrigen Nachrichten gleichwohl zweierlei mit Bestimmtheit erkennen: einmal, dass des Munšî Behauptung hinsichtlich des Todestages Subḥânqulî's mit seiner eignen Darstellung der nachfolgenden Ereignisse nicht in Einklang zu bringen ist, vielmehr entschieden auf das bei Muḥ. Amîn sich findende Datum weist; sodann, dass das über der Dauer von ʿUbaidu'llâh's Marsch und Aufenthalt in Qaršî schwebende Dunkel wenigstens theilweise den ungenauen und unvollständigen Angaben des buchârischen Chronisten betreff's der Ankunft des Chân's in Qaršî und seinem Thun daselbst zu verdanken ist. Doch darüber wird weiter unten noch einiges zu sagen sein: hier begnüge ich mich damit, zu constatiren, dass eine zusammenhängende Betrachtung der Ueberlieferung das Jahr 1114 als das allein mögliche Todesjahr Subḥânqulî's, mithin auch als das Ǵulûsjahr ʿUbaidu'llâh's ausweist. Es wäre auch in der That wunderlich, wenn der Buchâre Muḥ. Amîn, der zudem beim Thronwechsel vorübergehend als Munšî fungirt, über diese Dinge nicht zuverlässigere Kunde lieferte, als der in Balch lebende Muḥ. Jûsuf.

1) Fol. ۱۰۱۷—۱۰۲r قبل ازين حضرتِ خاقانِ مغفورِ مبرورِ بنابرِ آثارِ رشد و تميز كه از ناصيهٔ حالِ گلدستهٔ چمنِ شاهی عبيد الله سلطان مشاهده نموده و حركات و سكنات شايستهٔ او كه دالّ بر جهانداری او بود بولی عهدِ آن دوحهٔ بوستانِ سلطنت مقرّر بود, womit die von Muḥ. Jûsuf dem sterbenden Subḥânqulî in den Mund gelegten Worte zu vergleichen sind (fol. ۷۱r) وصيّت آنكه انوارِ سلطنت در ناصيهٔ فرزندم محمّد مقيم ملاحظه نموده ام و او در ميانِ اولادِ من بحسب الطّرفين

Timur Bî-i Qaṭafân[1]) und forderte die Amîre auf, vor allem die verderbliche Macht der Eunuchen, die sich in der Regierung ein-

---

است دریغ که وقت تنگ رسیده و بیش ازین مجالِ [Hs. محال] امثالِ این حکایات نیست و آن قرة العینم حاضر نمیتوان شد و دیدار بقیامت ماند. — Ein leises Bedenken hinsichtlich der Wahrheit dieser angeblichen Aeusserung Subḥânqulî's hat schon Vámbéry a. a. O. nicht unterdrücken können: ich zweifle keinen Augenblick daran, dass dieselbe von Muḥ. Jûsuf auf's dreisteste erfunden worden. Wie unehrlich der Munšî zu Werke geht, erhellt schon daraus, dass er ganz gegen die Gewohnheit morgenländischer Geschichtsschreibung nirgends eine Aufzählung sämmtlicher Kinder Subḥânqulî's einschliesslich der jüngeren, ihn überlebenden, gibt, dagegen von dessen Zärtlichkeit gegen den Enkel Muqîm nicht genug zu erzählen weiss, sodass der Leser den Eindruck empfängt, als sei dieser letztere der naturgemässe Thronerbe, und nicht wenig erstaunt ist, bei des Chân's Tod plötzlich von 'Ubaidu'llâh zu hören und denselben zur Thronfolge berufen zu sehn. Ferner gefällt sich Muḥ. Jûsuf in der Hervorhebung von 'Ubaidu'llâh's Jugend, welche an sich schon genügt hätte ihn von der Regierung auszuschliessen, wäre nur Muqîm zeitig zur Stelle gewesen (fol. ٧٧r خجسته نظم مملکت عبید الله سلطان ولد آنحضرت را بوجودِ صغرِ سنّ بنامِ خانی مقرّر ساخته بر تخت نشانیدند, vgl. Senkowski's Text p. ٢١ l. 5 u. sqq. und bes. ٢٩ l. 14—15 عبید الله خان بنابرِ حداثتِ سنّ و عدمِ تجربه الخ): nun aber wissen wir aus Muḥ. Amîn (fol. ٢٥٣ v), dass 'Ubaidu'llâh bei seinem am 8. Muharram 1123 (26. Febr. 1711) erfolgten Tod dreissig Jahre alt war, mithin 1093 (beg. 10. Jan. 1682) geboren, mit andern Worten, bloss drei Jahre jünger als der nach Muḥ. Jûsuf (fol. ٢٧r) i. J. 1090 (beg. 12 Febr. 1679) geborne Muqîm. Endlich brauchte ja Subḥânqulî, wenn er seinen Enkel wirklich zum Nachfolger wünschte, bloss eine definitive Erklärung über diesen Punct abzugeben: die Abwesenheit desselben konnte für ihn selbstredend in keiner Weise als Hinderniss in Betracht kommen. Aber er hat eben nie beabsichtigt, seine leiblichen Söhne vom Throne auszuschliessen, und noch weniger konnten die Amîre daran denken, bei der Neuwahl auf Muqîm zu recurriren, während erwachsne Söhne des verstorbenen Chân's zur Stelle waren. Die beiden Šâhzâdah, zwischen denen die Wahl schwankte, waren natürlich 'Ubaidu'llâh und Abû'l-faiż, welche von éiner Mutter geboren waren: der demnächst zu nennende Asadu'llâh Sulṭân war Sohn einer andern Frau Subḥânqulî's, vielleicht einer Sclavin.

Zur Erläutrung der Worte Subḥânqulî's, bezw. Muḥ. Jûsuf's او در میان اولادِ من بحسب الطرفین است erinnre ich daran, dass Muqîm der Sohn des Iskandar b. Subḥânqulî und der Raḥîmah Bânû Chânum bint Qâsim Muḥ. Sulṭân b. Chusrau Sulṭân, dieser letztere aber Subḥânqulî's Bruder war: Vámbéry a. a. O. nennt den Muqîm unbegreiflicherweise einen Sohn Subḥânqulî's und Bruder 'Ubaidu'llâh's!

1) Auch über die früheren Schicksale des im Folgenden manchmal genannten Oez Timur Bî-i Qaṭafân gibt uns das Taḏkirat-i Muqîmchânî keine Aus-

genistet, zu brechen und dieselben zu beseitigen, ehe ein neuer Gebieter ihnen Schutz zu gewähren vermöchte. Allen Drängen's ungeachtet gelang es ihm aber nicht, seinen Antrag durchzusetzen, da Bîk Muḥammad Bî Dâdchwâh dagegen geltend machte, dass die Schaar der Eunuchen zwar klein sei, jedoch in Stadt und Land viele Verbindungen habe, ihre Verhaftung im gegenwärtigen Augenblicke, da der Thron eines solchen Herrschers beraubt sei, unruhigen Köpfen Gelegenheit bieten könnte, eine Flamme zu entfachen, welche zu dämpfen schwer fallen würde: sei nur erst der Thron wieder besetzt, so könne man ja auf die Sache zurückkommen. Ihm stimmte Ma'ṣûm Ḥâǵǵî Parwânćî bei und die Eunuchen entgingen für diessmal der Gefahr, die Stimmen der Amîre aber vereinigten sich auf 'Ubaidu'llâh, der noch am selben Tage (23. Ǵumâdâ I 1113[1]) als Sajid 'Ubaidu'llâh Muḥammad Bahâdur Chân auf den Thron erhoben wurde (بكرسى زرين نشانيدند). Nachdem die üblichen Glückwünsche dargebracht und die den Thronwechsel verkündenden Farmâne in die Provinzen gesandt worden, wurde die Leiche Subḥânqulî's in Faiżâbâd neben der Grabcapelle des Chwâǵah-i Buzurg[2]) feierlich bestattet. Am Freitag[3]) den 25. Ǵumâdâ I ward der junge Chân nach alttürkischem Brauch von vier Amîren aus den vier Stämmen (Arba'ah Ulus) auf den weissen Filz er-

---

kunft. Es wird daselbst bloss berichtet, dass 1098 (beg. 17. Nov. 1686) Oez Timur, damals Parwânćî, mit einigen andren Stammhäuptern sich unzufrieden vom Hof entfernt und eine Empörung versucht habe, von Ataljq Maḥmûd Bî aber überwältigt und in demüthigendem Aufzug vor Subḥânqulî gebracht worden sei (fol. ٣٣v و بعضى از امرا همچو اوز تيمور پروانچى قطغان و غيره كه سرداران قبايل بودند بواسطهٔ دل ماندگى كه از ذات همايون (داشتند .add) واشده هر كدام بطرفى رفته ياغى شده بودند اتاليق خود رفته ايشانرا تيغ و كفن بر گردن آويخته بدرگاه جهان پناه آورد و جرايم آنهارا استعفا نمود). Indem Maḥmûd Bî Verzeihung für die Empörer zu erwirken suchte, liess er sich natürlich weniger von Grossmuth, als von Rücksicht auf den Stamm leiten, dem sowohl er als Oez Timur angehörte. Vgl. Senkowski 56. — Den Bezug der von Oez Timur Bî wider die Eunuchen erhobenen Anklage kennen wir natürlich nicht.

1) In der Hs. steht 1116 (سنه ستّ عشر ألف مائه).

2) Šaich Bahâ'ul-dîn b. Muhammad-i Naqšband, geb. 728, gest. 3 Rabî' I. 791: Litteraturnachweise bei Rieu, cat. of the Pers. Mss. (II) 862 a. Ueber die Capelle vgl. Chanykow, Bokhara 120—122 (engl. Uebersetzung). Vámbéry, Reise in Mittelasien 158—159. Schuyler, Turkistan II. 113.

3) Hs. Mittwoch. Vielleicht ist aber der Monatstag falsch.

hoben [1]) und damit in seiner Würde endgültig bestätigt. Glänzende, einen vollen Monat dauernde Festlichkeiten und Lustbarkeiten reihten sich an den solennen Act [2]).

Als echt orientalischer Fürst inaugurirte ʿUbaidu'llâh seine Regierung mit Verwandtenmord. Asadu'llâh Sulṭân, ein Halbbruder des jungen Chân's, forderte denselben auf, dem Gesetze gemäss die väterliche Erbschaft zu theilen und ihm selbst Balch zu überlassen: er werde ihm stets gehorsam sein. Da — so erzählt wenigstens Muḥammad Amîn und seine Erzählung ist zu charakteristisch, um übergangen zu werden — berief ʿUbaidu'llâh den Bik Muḥammad Bî Dâdchwâh und den Ṭarymtaj Ḥaǵǵî-i Qalmaq (طرمتای حاجی قلماق) und legte ihnen die Frage vor, ob sie das Raużatu'l-ṣafâ gelesen oder schon einmal Schach gespielt hätten? Als die beiden Amîre ehrfurchtsvoll um nähere Erklärung baten, fragte ʿUbaidu'llâh weiter: habt Ihr je in einer Chronik von zwei Fürsten in einer Stadt gelesen, oder auf einem Brett mit zwei Königen gespielt? Jetzt verstanden die Amîre den Sinn der Räthselrede und stimmten ohne Zögern für Asadu'llâh's Tod. Ǵaušan-i Qalmaq Turakuš Bî (fol. ١٠٧r جوشن قلماق طورکش بی fol. ١٣٣r طوروکش)

1) Fol. ١٣٧ بتاریخ یوم الاربعا [so] خمس و عشرین شهر مذکور بدستور یاسای (Hs. تاسای) چنکیزخان و قاعده و بوسون اوغوزخان چهار امیر از چهار اوزع (Hs. اورع) مشهور پادشاه جهان را بر آق کیکیز بر داشته بتخت فیروز بخت که موروثی آن خسرو دوران بود نشانیدند ۞

2) Die Schildrung des Festjubel's reicht in der Hs. von fol. ١٠٣r—١٠٦r, wovon fol. ١٠٥r—v allein von der poetischen Beschreibung des Festmahl's im Palast eingenommen wird; die bei dieser Gelegenheit vom Chân der Wachtmannschaft (یدتشی) gemachten Geschenke werden fol. ١٠٥v—١٠٦r noch besonders hervorgehoben. Selbstverständlich verfehlten die „Dichter" Buchârâ's, von welchen Maulânâ Sajidâ (سیدا), Mullâ Sarfirâz und Mullâ Mušfiq namhaft gemacht werden, nicht, das Fest mit ihren Qaṣîden zu verherrlichen; von letztrem wird eine „brillante Qaṣîdah" (قصیدهٔ غرا) auf den Ǵalûs mitgetheilt (fol. ١٠٣r: Maṭlaʿ:

بخارا قبهٔ الاسلام دین از بهر آن آمد
که در وی حامی دین عبید الله خان آمد

ward beauftragt, mit Hilfe des Henker's, eines russischen Sclaven [1]), den Sulṭân in seinem Hause zu ermorden: mit ihm sollen seine Mutter [2]) und nächsten Angehörigen, im Ganzen sieben Personen, unter Henker's Hand gefallen sein. Durch „ungläubige" Sclaven wurden die Leichen aus der Burg gebracht, von armen Leuten wurden sie bestattet. 'Ubaidu'llâh aber wusste allenfallsigen Gewissensbissen durch Wallfahrten zu den Gräbern verschiedner Heiligen und Durchwachen einiger Nächte in deren Grabcapellen wirksam zu begegnen.

Die nächste Zeit wurde durch Hofintriguen in Anspruch genommen. Chwâǵah Muḥammad Amin, der unter Subḥânquli Chân die Würde des Imaq und Grossiegelbewahrer's inne gehabt, hoffte, gestützt auf seinen Freund Ma'ṣûm Parwânči, der Feindschaft des Bik Muḥammad Bi Trotz bieten und auch unter dem neuen Regiment seine Stellung behaupten zu können, ward aber im Diwân vom Dâdchwâh gewaltsam seines Qalamdân's beraubt und dieses dem Mu'min Bik (مومين بيک), einem der Geschöpfe (پرورش یافتهگان) des früheren Herrscher's (فردوس آشیان) übergeben.

Wichtiger war die Berufung des 'Umdatu'l-umarâ Muḥammad Raḥîm Bi-i Juz an den Hof. Sie war das Werk des allmächtigen Bik Muḥammad Bi, welcher die Schwächen 'Ubaidu'llâh's geschickt benutzte, um ihm die Sache mundgerecht zu machen: nicht nur habe sich der Stamm der Juz überhaupt um das Herrscherhaus grosse Verdienste erworben, sondern insbesondre Atalyq Juz und Muḥammad Raḥîm Bi, die Söhne des Qulîkah Bahâdur (قلیکه بهادر) und des Ġâzî Bi, hätten sich durch ihre hingebende Treue gegen

---

1) Fol. ۱۰۷r بدستیاری حمال اوروس آن رحل خبیث مرتبع صلابت که جلاد درگاه بود: ob حمال unverderbt oder nicht vielmehr in جمال (Ǵamâl) zu ändern sei, wage ich nicht zu entscheiden. مرتبع خبیثان werden die russischen Leibwächter fol. ۲۲۲v genannt. Russische Sclaven waren damals, meist aus Chiwa eingeführt, in Buchârâ ausserordentlich häufig: seit dem unglücklichen Zuge uralischer Kosaken gegen Urganǵ 1011 (beg. 21 Juni 1602, vgl. Abû'l-ġâzî ۲۷۴ sq. ed. Desm.) hatte ihre Zahl namentlich durch die Räubereien der Qalmaq stetig zugenommen. Vgl. N. Wesselowskij, Russische Sclaven in den Chânaten Central-Asien's, Russ. Revue XV (1879) S. 513 ff.

2) Diese Stelle beweist, dass Asadu'llâh, von Muḥ. Amîn schlechtweg 'Ubaidu'llâh's Bruder genannt, dies mütterlicherseits nicht war. Dass des letztren Mutter 1121 noch am Leben war, ersehn wir aus fol. ۱۹۷r, dass sie noch bei oder kurz vor Ausbruch der Empörung lebte, aus ۲۳۰r.

den verstorbnen Chân auf's rühmlichste hervorgethan: ihnen gehorchten die Stämme der Qazaq, Qaraqalpaq; die von Andigân (اندگان), Chuǵand, Aq Kutal (آق کوتل)[1], Taškand bis Sairam[2], Turkistân, Ulug Tag und Kabir Tag[3]; wenn es je den Chân nach

1) Auf dem Wege von Samarqand nach Chuǵand zwischen Ǵizaq und Ǵâm.

2) Südöstlich von Čimkand.

3) Ueber die Bezeichnung Ulug Tag vergleiche man die noch immer lesenswerthe Note (19) Charmoy's Mém. de l'acad. de St. Pétersb. VIe sér. III. 140—143. Was daneben کبیر تاغ, wofür کیچیک تاغ zu erwarten wäre, bedeuten soll, vermag ich jedoch nicht anzugeben. Nach den hier mitgetheilten Nachrichten hätte das Machtgebiet Rahîm Bî's ganz Fargânah umfasst, ja sich darüber hinaus erstreckt, doch ist dessen Ausdehnung nach Norden jedenfalls übertrieben. Wie man sich überhaupt die Stellung Rahîm Bî's zu dem Bunde der Qazaq, der damals unter Tjawka Chân auf dem Gipfel seiner Macht stand, vorzustellen hat, ist nicht wohl einzusehn: in den von Levchine (Kirghiz-Kazaks trad. p. Ferry de Pigny 149 suiv.) gebotenen Daten ist von den hier angedeuteten Verhältnissen nicht die leiseste Spur zu entdecken. Auch hier stellt uns die Dürftigkeit der Ueberlieferung vor eine Lücke, welche befriedigend auszufüllen wohl schwerlich jemals gelingen wird. Doch bemerke ich Folgendes. 'Abdu'l-hamîd-i Lahôrî erzählt (Bâdšâhnâmah II. ۴۳۷ ed. Calc.), dass 1055 H. (beg. 27. Febr. 1645) die Bewohner von Andigân (d. h. die Qazaq) den Nadr Muhammad Chân von Buchârâ um Hilfe gegen ihre Dränger, die Qyrgyz, und zugleich um einen Statthalter (حاکم) gebeten hätten: Nadr Muhammad habe die Wahl des letztern ihnen selbst anheimgestellt, dagegen den 'Abdu'l-rahmân Dîwânbigî mit Heeresmacht zur Abwehr der Qyrgyz gesandt und ihm aufgetragen, den Ǵahângîr, das Haupt der Qazaq (vgl. Howorth II. 640) in Taškand zu besuchen und dessen Tochter für des Chân's ältesten Sohn 'Abdu'l-azîz zu begehren, darauf im Verein mit den Qazaq die Qyrgyz zu bekämpfen. Diesem Auftrag sei 'Abdu'l-rahmân nachgekommen und es sei ihm gelungen, durch List den Qutluq Sajid, den Führer der Qyrgyz mit zehn seiner Officiere in seine Gewalt zu bringen und zu tödten. Aus dieser Notiz sehn wir, dass Andigân und Taškand, wie wir auch sonst wissen, damals allerdings in den Händen der Qazaq, diese aber bereits zu schwach waren, sich allein ihrer Nachbarn zu erwehren. Augenscheinlich spielte der Chân von Buchârâ dem Bund der Qazaq gegenüber die Rolle eines Protector's. Damit hängt denn auch wohl zusammen, dass Taškand mit seinen Dependenzen wenigstens nominell zum Chânat Buchârâ gerechnet und vom Chân zu dessen Verwaltung, gleichwie zu der von Samarqand, Qarši u. s. w., ein Hâkim bestellt ward: bei der Schwäche der Qazaq musste es diesem und seinen Officieren nicht schwer fallen grossen Einfluss zu gewinnen. In dem soeben berührten Zeitraum nun fungirte Nadr Muhammad's dritter Sohn Bahrâm als Statthalter (oder Resident) von Taškand: sein Ataljq aber war Bâqi-i Juz (Bâdšâhnâmah II ۴۳۶), der daher oft Bâqi-i Juz-i Ataljq genannt wird (vgl. z. B. ebd. ۴۳۸ l. 4 u.). Seine Stellung in Taškand und Chuǵand war sehr bedeutend (vgl. ebd. ۴۴۰ sqq.): aus den Worten با اقارب و انصار در ارک تاشکند متحصن گشت (ebd. ۴۴۱ l. 2) dürfen wir schliessen, dass es ihm auch an Stammgenossen daselbst nicht gefehlt hat. Ich kann nun freilich mit den mir

Erobrungen gelüste, so sei dort ein gewaltiges Heer für ihn bereit. ʿUbaidu'llâh wagte nicht zu widersprechen, der Dâdchwâh aber beabsichtigte mit Raḥîm Bi's Hilfe die da und dort sich erhebenden Widerspenstigen niederzuwerfen, vor allem aber sich selbst in ihm eine Stütze gegen Maʿṣûm Parwânči zu schaffen, mit welchem er in erbitterter Feindschaft lebte. Der Parwânči seinerseits merkte des Dâdchwâh Vorhaben und sah sich nach einem zuverlässigen Helfer um. Zu diesem Zweck forderte er den Allâhbirdi Parwânči-i Ming, der in Urgut bei Samarqand[1]) residirte, auf, an den Hof zu kommen, ehe Raḥîm Bi angelangt sei und seine Vereinigung mit Bik Muḥammad Bi vollzogen habe. Allâhbirdi liess sich bereden und machte sich ohne Einladung auf den Weg zu Hof. Bei Achorbirdi, einen halben Farsach (östlich) von Buchârâ, machte er Halt und meldete dem Parwânči seine Ankunft. Bik Muḥammad Bi aber hatte von der Sache Kunde erhalten und säumte nicht, seine Maassregeln zur Abwendung der drohenden Gefahr zu treffen. Er erinnerte den Chân, dass Allâhbirdi unter der vorigen Regierung dem Sohne des Otkan-i Juz zur gewaltsamen Entführung der ehelichen Frau des Raḥîm Bi behilflich gewesen[2]), letztrer demnach schwerlich kommen werde, falls jener am Hoflager Gunst genösse; auch verdiene dies ungeforderte Erscheinen bei Hofe, des schlimmen Beispiel's wegen, eine warnende Züchtigung. So erging denn der Befehl den Allâhbirdi hinzurichten, und fünfhundert Mann aus jeder Tribus (اوروق) wurden ausgesandt, ihn zu greifen. Maʿṣûm Bi, der umsonst jenen Befehl zu hintertreiben gesucht, warnte den Allâhbirdi, der mitten in der Nacht auf dem Weg, den er gekommen, zurück nach Urgut eilte; aber ein Steckbrief, der das Urtheil verkündigte und die Güter des Geächteten dessen Mörder zusprach, veranlasste einen seiner Mannen, den Lâǧîn-i Qalmaq (لاجين قلماق), seinem nichts ahnenden Herrn das Haupt vom Rumpfe zu trennen (سرِ صاحبِ ندانسته را خودرا از بدن جدا کرد). Der Mörder aber ward von Nadr Bi-i Juz (نذر بی یوز) erschlagen. — Nachdem nun ʿUbaidu'llâh noch durch ein überaus gnädiges Handschreiben den Raḥîm Bi dringend eingeladen, erschien derselbe im

---

augenblicklich zu Gebote stehenden Mitteln nicht beweisen, dass dieser Bâqi-i Juz-i Ataly̆q jener Ataly̆q Juz des Muḥ. Amîn oder ein directer Vorfahre des Raḥîm Bi gewesen; gleichwohl hielt ich es nicht für überflüssig auf diese Verhältnisse hinzuweisen. Sie zeigen uns die Juz schon ein halbes Jahrhundert vor ʿUbaidu'llâh in Farghânah mächtig und werfen einiges Licht auf die so dunkele Geschichte der Qazaq.

1) Ueber Urgut (im Gebirgsland des Zarafšânthal, südöstlich von Samarqand) vgl. besonders Schuyler, Turkistan I. 268 sqq.

2) Die Angelegenheit wird auch unten fol. ۲۳۴ v sq. erwähnt.

Šaʻbân (Januar 1702) mit dem Heerbann von Chuǵand bei Hofe und wurde auf's Leutseligste empfangen. In längrer Rede sprach ʻUbaidu'llâh den Grossen seinen festen Entschluss aus, die Frevler, die jetzt in Mâwarâ'l-nahr ihr Unwesen trieben, auszurotten und forderte die Amire auf, ihm hierin einmüthig zur Seite zu stehn. Muḥ. Raḥîm Bi drückte in begeisterten Worten seinen hingebungsvollen Eifer aus, die hochherzigen Absichten eines so unvergleichlichen Pâdšâh's zu unterstützen und alle Amire stimmten gerührt und freudig ein, bekräftigten ihre Treue mit schweren Eiden (fol. ۱۱۰ v — ۱۱۲ r)[1].

Auf den Wunsch Raḥîm Bi's wurden zuvörderst den unruhigen oezbekischen Stämmen in der Gegend von Keš[2]) durch kgl. Pagen

---

1) Die von Muḥ. Amin gegebne Darstellung des feierlichen Empfang's zeichnet sich, wie manche derartige Stellen, durch eine an's Komische grenzende Uebertreibung aus. Solche panegyrische Ergüsse konnte die Bearbeitung natürlich nur streifen.

2) Es waren dies, wie aus fol. ۱۱۹ r erhellt, die im weitren Verlauf der Erzählung so oft genannten Stämme der Ong und Sol. Ueber Bezug und Umfang dieser Benennung bin ich nicht vollkommen im klaren. Chanykow (p. 75) erwähnt die „Ung" unter den Oezbekenstämmen des buchârischen Chânat's; weiter unten (p. 78) nennt er dieselben unter jenen Tribus, über deren Aufenthaltsort etwas näheres anzugeben ihm nicht möglich gewesen. Die Sol aber finde ich nirgends erwähnt. So führt auch Rašîdu'l-dîn bei Aufzählung der Turkstämme bloss die Ong an, und zwar unter den uiǵurischen Tribus (Istorija Mongolov izd. Berezin = Trudy vost. otd. I. arch. obšč. VII. 162, vgl. die Uebersetzung Trudy V. 126 mit Berezin's Note ebd. 268). Ich glaube aber nicht, dass wir es bei Muhammad Amin mit einem Stammnamen zu thun haben. Aus fol. ۱۳۳ v sehn wir, dass Ibrâhîm Mirachor-i Kinnagas, aus fol. ۱۵۳ v, dass Chwâǵumbirdi-i Kinnagas zu den Häuptlingen der Ong und Sol gehörten; aus dieser letztren Stelle aber lernen wir auch, dass Chudâjâr Bî-i Manǵit ihr Aqsaqal war. Es scheint demnach der Name „Ong und Sol" mehrere Stämme in sich zu begreifen und ich glaube nicht fehl zu gehn, wenn ich denselben als eine Collectivbezeichnung der im waldereichen Šahrisabz cantonnirenden irregulären Cavallerie des buchârischen Chânat's auffasse und demzufolge die Ong und Sol mit den Alamân der gleichzeitigen indischen Historiker identificire. Wie dort die Ong und Sol, so erscheinen hier die Alamân als unregelmässige, bloss vorkommenden Fall's aufgebotne Truppe im Gegensatz zur regulären Armee (vgl. Bâdšâhnâmah II. ۴۴۹ l. ۲—۸ (لشكريان و الماقان); hier wie dort bilden sie eine im Felde zwar nützliche, durch ihre thierische Wildheit aber für Freund und Feind gleich furchtbare Horde. Man vergleiche ʻAbdu'l-ḥamîd's lebendige Zeichnung des Wesen's und Treiben's der Alamân (bes. Bâdšâhnâmah II. ۶۱۸—۶۱۹ und ۴۵۳—۴۵۴) mit den Worten, in denen Muḥ. Amin den bei zufälliger Begegnung mit den Ong und Sol empfangnen Eindruck schildert, fol. ۱۷۴ r قومی یافتم جبّار و سفّاک و گروهی دیلم نس مفتن و بیباک قمه طالب قتل و قتال و قاصد غارت و تاراج. Ich glaube also, dass die Alamâne Mâwarâ'l-nahr's unter dem Corpsnamen der Ong und Sol zusammengefasst wurden; zu ihnen gehören die Alamân, welche unter Führung des Muhammad Bîk-i Qypčaq, Muhammad Murâd-i Kinna-

(چهرعای ستیزه کردار) Drohbriefe zugestellt, und so gross war der Schreck des „erlauchten Namen's“, dass sofort alle Uebelthäter gebunden eingeliefert wurden. Die Delinquenten wurden auf verschiedne Weise hingerichtet und die Ruhe war damit völlig hergestellt.

'Ubaidu'llâh schritt nun zur Neubesetzung der Aemter. Ǵa'far Chwâǵah wurde in der Würde des Naqîb bestätigt; Muḥammad Raḥîm Bî-i Juz ward Atalyq (Amîru'l-umarâ), Muḥammad Ma'ṣûm Ḥâǵǵî der Eunuch, Dîwânbigi; Bik Muḥammad Bî-i Durmân, Parwânči; Chwušḥâl Bî-i Qaṭafân, Oberkämmerer (یساول درگاه). Abul Bî-i Juz (ابول بی یوز)[1], der Bruder Raḥîm Bî's, wurde Gouverneur von Samarqand, Oez Timur Bî-i Qaṭafan von Nasaf; Chudâjâr Bî-i Mangit erhielt Keš; die übrigen Districte wurden nach Rang und Gebühr vertheilt. — Auch die Spitzen der Justiz und Verwaltung wurden theilweise neu ernannt. Muḥammad Hâšim, einer der Chwâǵah von Ǵûibâr ward Šaichu'l-islâm[2]. Amîr Šihâbu'l-dîn b. Qâżî

---

gas u. A., während der Kämpfe um Balch von Qaršî aus einem Vorstoss über den Ǵîhûn gegen Pul-i Chaṭṭab machten (Badîâhn. II. ٦٦٨ l. 4 sq.); ihnen zur Seite gehn die Alamâns von Balch und Umgegend (Bâdîâhn. II. ٥٣٦ l. 14 المانان بلخ و بدخشان, vgl ٣٤١ l. Z.), deren Offiziere sich zumeist aus den linksufrigen Oezbekenstämmen recrutirten. So finden wir Bâdâ. II ٥٦٧ l. 9 mehrere Qaṭafân an der Spitze dieser Alamân, ebd. ٦٣٣ l. 8. ٦٥٣ l. 7 einen Ming, ٦٣٤ l. 1—2 neben Qaṭafân und Juz noch Galčî, Durmân, Jâbu, Alčîn. Dass diese Tribus (ausser den Juz) vorzugsweise auf dem linken Ufer des Amû sassen wissen wir theils sonst (wie von den Ming, Qaṭafân), theils wird dies im Bâdîâhnâmah (ib. ٥٣٦ l. 4) ausdrücklich bezeugt. — Ich spreche hier natürlich nur von den Alamân des Chânat's Buchârâ, und zwar in der soeben erläuterten speciellen Bedeutung; an sich ist ja dies Wort ein Gattungsbegriff, der uns in Chwârizm so gut wie in Mâwarâ'l-nahr begegnet und in der Bedeutung „Reiter“ schlechtweg noch heute in den Chânaten gebräuchlich ist. — Die noch jetzt bei den Qyrgyzen bestehende Gliedrung endlich der Völkermassen in Leute des rechten und linken Flügel's (Ong und Sol) ist alttürkisch und schon ziemlich früh anzutreffen (vgl. den Jarlyġ des Timur Qutluq).

Schliesslich sei noch bemerkt, dass schon im Ta'rîch-i Raḥîmchânî, also kaum ein Menschenalter nach 'Ubaidu'llâh, die Kinnagas als Besitzer von Šahrisabz erscheinen (vgl. Lerch, Russ. Revue VII. 181); dieselben bilden noch heutzutage den Grundstock der dortigen oezbekischen Bevölkrung und geniessen des Ruf's grosser Tapferkeit (vgl. Meyendorff 155. Grigoriew zu Mirza Šams 64, Anm. 21).

1) Nach ابول scheint etwas ausgefallen.

2) Die Würde des Šaichu'l-islâm gehört bekanntermassen in Buchârâ zu den für die Chwâǵah's von Ǵûibâr reservirten, s. Chanykow 246.

Amir Ǵalāl [1]), Qāżī al-qużāt (Qāżī-i kalān); Qāżī 'Abdu'llāh [2]) wurde als Qāżī al-'askar bestätigt. Qāżī Chwāǵah Salim ward A'lamu'l-'ulamā, Qāżī Ārif, Heeresrichter; Mir Fāżil-i Balchi, Ra'is und Finanzinspector, Abū'l-Ḥaǵǵi-i Qalmaq, Inaq und Qušbigi, Pahlawān 'Ārif wurde als Polizeiinspector (میرشب) bestätigt.

Nachdem auf diese Weise die inneren Verhältnisse geordnet waren, konnte 'Ubaidu'llāh seine Aufmerksamkeit nach aussen wenden. Der vornehmste Gegenstand seiner Sorge war Balch. Das anmassende Gebahren Muqīm Muḥammad Sulṭān's, der seine Glückwünsche zur Thronbesteigung verspätet eingeschickt, auf seine Erstgeburt gepocht und Lust zur Widersetzlichkeit gezeigt, hatte ihn mit Groll und Rachelust erfüllt und Bik Muḥammad Bi schürte das Feuer nach Kräften [3]). So wurde denn auf den Muḥarram 1114, Affenjahr [4]) (محرّم سنهٔ اربع عشر و الف [5]) ماته مطابق بيچين ييلى) ein Qurultaj anberaumt, auf welchem 'Ubaidu'llāh, nachdem die versammelten Grossen festlich bewirthet worden, verschiedne Staatsangelegenheiten zur Sprache brachte und der Versammlung in schwungvollen, Ruhmbegier und Thatendrang athmenden Worten seinen Entschluss gegen Balch zu ziehn verkündigte. Lauter Beifall folgte seiner Rede und ohne Verzug schritt man an's Werk. Bereits im Ṣafar desselben Jahres, an einem Freitag zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche, verliess 'Ubaidu'llāh die Burg in der Richtung gegen Nasaf und lagerte im Čahārbāġ von Tašqurġān (بچهار باغ تاش بقعه). Der Zahlmeister (مهتر مشرف, Oberschreiber) wurde angewiesen, den Truppen eine Geldspende zu verabfolgen. Nach drei Tagen zog 'Ubaidu'llāh weiter, gelangte in zwei Tagemärschen nach dem Burgflecken Kasabi (قصبهٔ كسبى), wo ihn die Mir-Ḥaidari Chwāǵah's mit Geschenken empfingen. Er gedachte,

---

1) Amir Šihābu'l-din war von Subḥānqulī Chān nach Amir Nāṣir's Hinscheiden zu dessen Stadt zum Inâm ernannt worden, in welcher Würde ihn 'Ubaidu'llāh bestätigte. Er starb am 22. Rabī'u'l-awwal 1122. — Muḥ. Amin fol. ۳۱۴ r — ۳۱۵ r.

2) Qāżī 'Abdu'llāh studirte zu Balch, kam dann nach Buchârâ, ward Schüler des verstorbnen Chân's (des 'Abdu'l-aziz oder Subḥânqulī's?), später Qāżī 'askar. Ib. ۳۱۸ v — ۳۱۹ r.

3) Vgl. Tadkirat-i Muqimchânî ed. Senkowski p. ۱۳ l. 20 — ۱۹ l. 14.

4) Vielmehr Rosjahr.

5) Hs. تاهد.

ohne Qarši zu berühren, gradewegs über Bîškent (بیشکینت)[1] auf Balch zu marschiren: der gleichen Meinung war auch Bik Muḥammad Bî, der seinen Herrn insgeheim bedeutete, dass mehrere Amirs gar nicht gegen Balch zu ziehn beabsichtigten, nach Qarši zu gehn daher nicht gerathen sei, da der Weitermarsch nach Balch dann sicher verschleppt würde: am besten mache man in Bîškent Quartier. Als der 'Umdatu'l-umarâ Muḥammad Raḥîm Bî und Ma'ṣûm Ḥaǵǵî Dîwânbigi die Absicht des Chân's erfuhren, stellten sie diesem vor, dass die Truppen in der Hoffnung, das Ziel ihres Marsches in Qarši zu finden, sich für den weiten Weg bis Balch nicht vorgesehn hätten: jedenfalls sollte man das Aẓḥâfest (عید اضحی) in Qarši feiern: dann könne man ja immer noch das eigentliche Ziel erreichen. Der Šâh „die Rücksicht auf das Wohl des Heeres als das Wichtigste erachtend“[2], befahl dem Šâhum Bî, mit dem kgl. Hoflager (دولت خانه)[3] nach Qarši vorauszuziehn, das kgl. Zelt im Čahârbâǵ des Ḥaramsarâi (چهار باغ حرم سرای, Schlossgarten) aufschlagen zu lassen. Dann brach er selbst nach Nasaf (Qarši) auf, feierte daselbst das Fest und berieth sich am folgenden Tag mit den Amiren über den Zug nach Balch. Diese, die keineswegs ernstlich dorthin zu gehn im Sinne hatten, machten darauf geltend, dass die Ong und Sol (قرقهٔ اونک و سول), deren Zahl und Tapferkeit ihre Anwesenheit im Heere bei dieser schwierigen Unternehmung sehr wünschenswerth mache, sich jetzt furchtsam zurückhielten, weil verschiedne ihrer Stammesgenossen unter der vorigen Regierung Unfug geübt, einige davon nach des jetzigen Chân's Thronbesteigung die verdiente Strafe empfangen: sie sollte man durch ein freundliches Schreiben beschwichtigen, einstweilen aber ruhig warten. 'Ubaidu'llâh willigte in diesen Vorschlag und sandte den Muḥammad Ṣalâḥ Jasaul-i Qalmuq an Chudâjâr Bî-i Manǵît, Ibrâ-

---

1) So die Hs.; es wird wohl پیکینت Pâikent zu lesen sein.

2) Diese Phrase (صلاح حال در مراعات احوال لشکر ساختند fol. ١٦٩r) kommt mehrmals vor: so ١٦٩v, ١٨٣v, ٢١٧v. Die Sache ist die, dass 'Ubaidu'llâh damals noch nicht wagte, den oesbekischen Amiren und den Truppen zu trotzen.

3) Bei den gleichzeitigen indischen Historikern اردوی معلی oder اردوی بزرگ (X) مقدس: gemeint ist der Ḥaram mit der Leibdienerschaft des Pâdišâh.

him Mirachor-i Kinnagas (ابراهيم ميرِ اخور كنكس) und die Söhne Rustam Bi's, welche zu Statthaltern in jenem District bestellt waren. Bei der Ankunft des Gesandten veranstaltete das Stammhaupt ein festliches Mahl, versammelte den Stamm, berieth sich mit denselben und gab dann den Bescheid: sie seien alle ergebne Diener des Pâdšâh, aber vordem hätten einige Leute ihres Stammes gefrevelt; ihre Bitte, bei des Chân's Thronbesteigung ihnen zu verzeihn, sei nicht erhört, jene vielmehr seien an den Galgen gehängt, ihre Glieder an den Kuppeln und an den Marktplätzen aufgehängt worden: jetzt seien die Leute in Furcht. Wenn aber der Pâdšâh mit seinen Truppen den Strom überschritten, würden auch sie bei Tirmiḏ (ترمذ) sich ihm anschliessen. — Der Jasaul sah wohl ein, dass Jene nur Ausflüchte suchten und kehrte zurück, seinem Herrn die Antwort zu hinterbringen.

Als 'Ubaidu'llâh den Bericht des Gesandten vernahm, ergrimmte er und wollte sofort gegen Keš ziehn, liess sich aber durch die Vorstellungen der Amire, dass die Bekämpfung eines so armseligen Haufen's des Pâdšâh nicht würdig, jeder seiner Officiere dazu genügend sei, etwas beruhigen. Muḥammad Raḥim Bi aber äusserte gegen den Chân im Vertrauen, es sei im gegenwärtigen Augenblick nicht gerathen, jene Leute zur Verzweiflung zu treiben, da dies möglicherweise eine Schlappe der kgl. Truppen und damit eine Verzögrung der Expedition nach Balch zur Folge haben könnte: besser, sich um ihre An- oder Abwesenheit gar nicht zu kümmern und ihnen zu verzeihn. — 'Ubaidu'llâh kam nun auf den Zug nach Balch zurück und fragte die Sterndeuter um das Horoskop. Als sie einstimmig erwiderten, dass die Stunde Unglück verheisse, entgegnete er zornig, was heisst Glück, was Unglück (سعد و نحس چه باشد)[1]) und gebot sofortigen Aufbruch gen Balch. Weinend fielen ihm die Amire und Soldaten zu Füssen und priesen seine Kühnheit (!), Muḥammad Raḥim Bi aber stellte ihm vor, dass es besser sei, den Feldzug auf den Spätsommer (حريف schr. خريف) als die geeignetste Zeit, zu verschieben: vielleicht, dass inzwischen auch die Ong und Sol sich beruhigten, wenn nicht, so müssten diese zuerst bekämpft werden. Widerstrebend musste sich 'Ubaidu'llâh für diesmal fügen und zur Rückkehr nach Bucharâ entschliessen, um dort den Sommer zuzubringen[2]).

1) Soll wohl so viel heissen als: meinetwegen mag Glück oder Unglück draus entstehn (چه سعد چه نحس باشد).

2) Auf die chronologischen Schwierigkeiten dieses ersten Zug's nach Balch wurde schon oben aufmerksam gemacht. Es wurde darauf hingewiesen, dass

Aus dem Feldzug gegen Balch aber wurde es auch im Herbste nichts. Die Amire, welche einer Wiederaufnahme der Expedition vorzubeugen strebten, redeten dem jungen Chân auf's dringlichste vor, dass all' seine Vorfahren, ehe sie auf Eroberungen ausgegangen, sich zuerst nach Samarqand begeben, dort auf den grünen Stein (سنگ کبود) gesetzt, die Stämme der Umgegend (ایل و الوس)

derselbe jedenfalls vor Muharram 1115 beendigt worden, dagegen die Frage sehr schwer zu beantworten sei, wie 'Ubaidu'llâh die Zeit vom Safar bis Dû'lhiģģah 1114 zugebracht, — falls er nämlich wirklich, wie Muh. Amîn angibt, im Safar Buchârâ verlassen, in Qarši aber das Azhâfest gefeiert hat. Dass ersteres geschehn, ist wohl kaum zu bezweifeln: die Feldzüge wurden insgemein im Frühjahr unternommen und von dieser Gewohnheit bei seinem ersten Kriegszug abzugehn hatte 'Ubaidu'llâh keinen Grund. Dass aber der Abzug von Qarši erst Ende Winter's oder Anfang Frühjahr's 1115 stattgefunden, wird einerseits durch die Angabe wahrscheinlich, 'Ubaidu'llâh habe den Sommer 1115 vergnügt in Buchârâ zugebracht, andrerseits durch den Rath der Amire, er möge in diesem Monat Tîr nach Samarqand gehn: der Tîr entsprach aber 1115 (gleichwie 1114) dem muh. Safar, in welchem Monat 1114 der Feldzug nach Balch angetreten worden: es ist also auch daran nicht zu denken, dass 'Ubaidu'llâh schon vor Mitte Sommer's 1114 wieder umgekehrt, die Fahrt nach Samarqand aber noch in's gleiche Jahr zu setzen sei, obwohl die Darstellung Muh. Amîn's, abgesehn vom Azhâfest, diesen Gedanken sehr nahe legt. Es wird also auch mit der Feier des Azhâfest's in Qarši seine Richtigkeit haben. Wie verbrachte aber 'Ubaidu'llâh das halbe Jahr von seinem Einzug in Qarši bis zu seiner Rückkehr nach Buchârâ? Hier nun setzt der schon oben angezogne Bericht des Munšî von Balch auf's erwünschteste ein. Aus ihm erfahren wir, dass 'Ubaidu'llâh in Qarši Quartier genommen (fol. ١٩ l. 18 (بقرشی نزول فرمود) und von dort ein Ehrenkleid, eins seiner Leibrosse und einen juwelenbesetzten Dolch an Mahmûd Bî gesandt und diesen zu sich entboten habe (ebd. l. 3 ff. از قرشی خلعت و اسپ خاصّه و خنجر مرصّع و فرمان بطلب او (آمده بود): wir dürfen also wohl als ziemlich sicher annehmen, dass er mit Ende Sommer's oder bei Beginn des Herbst's Qarši erreicht, dort Winterquartier (Qyšlaq) genommen und von hier aus den Ataly̆q zu gewinnen versucht hat. Wie wir wissen zog es dieser vor, sich auf Muqîm's Seite zu schlagen: dass dies aber nicht so ohne weitres, wie uns Muh. Jûsuf möchte glauben lassen, sondern erst nach längeren Unterhandlungen geschehn, wird aus 'Ubaidu'llâh's langem Verweilen in Qarši wahrscheinlich. Von all' dem steht nun freilich bei Muh. Amîn kein Wort: bei ihm scheint vielmehr die ganze Heerfahrt sich innerhalb weniger Tage oder Wochen zu vollziehn. Dagegen ist bei Muh. Jûsuf die Zahl von elf Monaten, welche zwischen Subhanqulî's Tod und 'Ubaidu'llâh's Aufbruch gegen Balch angesetzt werden, zweifellos übertrieben, ohne dass man den Grund des Fehler's bestimmen könnte: seine panegyrische Schilderung dagegen von Mahmûd Bî's Betragen gegenüber den Gesandten erklärt sich aus der Tendenz des Buch's. Auf jeden Fall nicht übel erfunden ist die höhnische Frage, die er 'Ubaidu'llâh an seine Amire richten lässt: Ist denn dieser Mahmûd ein Rustam, dass ihr so vor ihm zittert? (fol. ١٥ l. 14—15 (مگر محمود رستم است که ازوی این قدر می هراسید): sie entspricht vortrefflich seiner hochfahrenden und kühnen Weise.

(اطراف ونواحی) gewonnen und das zahlreiche Kriegsvolk jener Cantone um sich versammelt hätten: so möge auch er in diesem gesegneten Monat Tir nach Samarqand gehn, Stadt und Gebirg (کوهستان) auf einer Jagdpartie besichtigen: im Frühling, als der besten Jahreszeit [1]), würden sie dann zum Feldzug bereit sein. So machte sich denn 'Ubaidu'llâh im Ġumâdâ II (بتاریخ شهر حمید الثانی مطابق پیچین ییلی, beg. 12. Oct. 1703) auf, durchzog jagend [2]) Gebirg und Gefild und kam über Dabûsijah (دبوسیه) [3]), am untern Lauf des Kôhik (که پایان دریای کوهک واقع شده است), nach Samarqand, wo er sich auf den grünen Stein setzte und die Geschenke und Glückwünsche der Einwohner entgegennahm. Auch die Oezbeken jener Gegenden, bis Zâmîn (ضامین) [4]), Uratipah, Šâš, Farġânah, Andigân (اندگان), Sairam, Turkistân kamen mit Gaben der Huldigung (پیشکش و ساوری, wie fol. ۱۵۹ v [5])). Des Chân's Anwesenheit in Samarqand stellte Ruhe und Sicherheit in Stadt und Land wieder her: die Uebelthäter, welche seither die Wege unsicher gemacht, flohen in verborgne Winkel, die meisten sollen (کوبند) ergriffen und gerichtet worden sein; auch den Be-

1) In Qarši bezeichneten sie, wie wir oben sahn, allem Herkommen zum Trotz, den Spätsommer als die geeignetste Zeit.

2) Solche Ausdrücke wie شکار کنان و شکار کنان تماشا ساختن صید کنان و شکار افکنان نهضت ، نخچیر افکنان نهضت فرمودن u. s. w. werden von persischen Historikern bei Schildrung fürstlicher Reisen sehr häufig angewandt: da diese von jeher mit zahlreichem Truppengefolge unternommen und mit mehr oder minder ausgedehnten, oft einem Kriegszug ähnlichen, Jagden verbunden wurden, sind dieselben ganz wörtlich zu verstehn. Wie bei solchen Gelegenheiten Cingiz und Timur ihre Reitermassen zu Treibjagden grössten Stil's (Qamarġah) zu verwenden wussten ist bekannt. Unter den Timuriden von Dilhi ist der grosse Akbar wohl derjenige, der am meisten die Lust des Waidwerk's den Strapazen der Reise oder des Marsch's zu gesellen liebte.

3) Unten fol. ۲۰۴ v قلعه دبوسی شد.

4) Gew. زامین oder زمین. vgl. Abû'lġâzî fol. ۲۸۴ l 4 u. Desm. ضامن. So ist auch 'Abdu'lkarîm ۷۷ Z. 1 statt من herzustellen: wie Herr Schefer dazu kommt, in dieser Umgebung und nachdem bereits ۷۶ l. Z. Marw genannt worden „le canton de Marv" zu übersetzen ist mir unerfindlich.

5) Fol. ۱۴۹ r پیشکش و صوری.

drückungen des Landvolk's durch die Özbeken, besonders die Juz (بدعت اندازهاى بى اندازهٔ نوپيه) wurde ein Ziel gesetzt. — Wallfahrten wechselten mit Jagdausflügen in's Gebirg und die Steppe (كوه پايه و چلكه), Gelehrte brachten Risâlah's, Dichter Qaṣîden: kurz es war, wenn wir anders unsrer Quelle einigermassen trauen dürfen, eine Zeit frischer und vielfach erspriesslicher Thätigkeit. Nachdem 'Ubaidu'llâh seine Geschäfte beendigt, kehrte er nach Buchârâ zurück.

Auf dem Heimweg hatte der Chân seinen Ḥaram mit der Sulṭânin Bîbî Pâdšâh einen Tagemarsch vorausziehn lassen. Samstag 11. Ḍû'l-ḥiggah [1]) wurde die Sulṭânin in der Nähe der Burg des Farhâd Autarči (قريب قلعهٔ فرهاد اوتارچى) plötzlich von Wehn überfallen und gebar einen Prinzen, der allgemein mit grösstem Jubel begrüsst wurde. Das Kind erhielt den Ism 'Abdu'llâh Sulṭân, die Kunjah Abû'l-gâzî, den Laqab Bahâdur Sulṭân. Darauf kam 'Ubaidu'llâh nach Buchârâ, wo er einen vergnügten Winter zubrachte.

Im Frühjahr berieth der junge Chân mit seinen Amîren über eine neue Heerfahrt nach Balch. Muḥ. Raḥîm Bî Atalyq aber stellte ihm vor, dass Otkan durch List Ḥiṣâr-i Šâdmân, das Thor von Mâwarâ'l-nahr, an sich gerissen habe und nun ruhig dort sitze, dass die übrigen Vasallen darüber in heftiger Aufregung und Gefahr vorhanden sei, dass sie seinem Beispiel folgten: Jener müsse also zuerst gezüchtigt werden, Balch werde ja nicht entlaufen (بلخ كجى خواهد رفت) [2]). 'Ubaidu'llâh billigte den Rath des Atalyq und fragte, welcher der Amîre diese Sache auf sich nehmen wolle? Raḥîm Bî erbat für sich die Führung des Vortrabs (مقدّم الجيش), denn er hasste den Otkan, dessen Sohn Raḥîm Bî seinem eignen

1) Im Text steht (fol. ١٣٧) روز شنبه يازدهم شهر ذى الحجه مطابق تخاقوى ييلى سنه عشر الف و مائه was natürlich nicht richtig sein kann: aus fol. ١٣٥ v erhellt, dass 'Ubaidu'llâh im Ḍû'l-ḥiggah 1116 in Buchârâ weilte und dem Ḥâṭ Bî Dâdchwâh den Befehl über die nach Tirmiḏ gegen Maḥmûd Bî bestimmten Truppen ertheilte. Statt تخاقوى wird قوى, statt سنه aber سنهٔ خمس zu lesen sein; wie aber damit die Angabe, 'Ubaidu'llâh habe darauf den W i n t e r vergnügt in Buchârâ zugebracht, in Einklang zu bringen sei, sehe ich nicht recht ein.

2) Vgl. fol. ١٥١ v بلخ كجا ميرود.

Sohne [1]), der zu Uratipah Statthalter war, nächtlicher Weile sein junges Weib geraubt und mit ihr nach Ḥiṣâr entflohn war; da Grund zu der Annahme vorlag, dass dies mit Wissen des Allâhbirdi Parwânči-i Ming geschehn, so hatte der Atalyq auch auf diesen seinen Hass geworfen, wie schon früher berichtet worden. — Ubaidu'llâh gewährte den Wunsch des Atalyq und ernannte ihn zum Ilġarbaši (ايلغار باشى) [2]; von den Amîren aber wurden Ma'ṣûm Diwânbigi, Oez Timur Bi-i Qaṭafân, Chudâjâr Bi-i Mangit und andre beauftragt, die bucharischen Streitkräfte zusammenzuziehn und nach Ḥiṣâr zu führen. Dort angelangt vereinigten sie sich mit den Juz-i Šâdi, die sich in grosser Menge daselbst versammelt hatten [3]) und beriethen die vorzunehmenden Operationen. Es ward beschlossen, von Ḥiṣâr abzuziehn und am Ufer des Čekâb (دریای چکاب) [4]) vor der Burg Otkan's zu lagern. Man setzte sich also von Ḥiṣâr nach dem Kâfirnihân in Bewegung, an dessen nördlichem Ufer Muġulân, die Burg Otkan's, lag (دریای کافرنهان که قلعهٔ اوتکان موسوم بمغولان بود در شمالی دریا واقع شده): auf der einen Seite derselben lagerten sich die Bucharen, auf der andern die Juz und Chali Bik Mirachor, der Sohn des Chušgah Atalyq-i Juz [5]) (خالی بیک ولد خوشکه اتالیق یوز), der Gouverneur von Ḥiṣâr.

Indessen die Belagrung wollte nicht recht von Statten gehn. Weniger vermuthlich, weil die bucharischen Truppen das bei Otkan's Burg gelegne Grabmonument des Maulânâ Ja'qûb-i Čarchi [6]) verwüsteten, die Häuser der Umwohnenden anzündeten, die dort fliessende Quelle trübten, die Saaten verheerten — was Muḥammad Amin als

---

1) Oben wurde Muḥ. Raḥim Bi selbst als der beleidigte Gatte genannt; die hier stehende Version dürfte doch wohl wahrscheinlicher sein.

2) Eigentlich Befehlshaber der als fliegendes Corps vorausgesandten leichten Cavallerie; hier bilden die Juz den Ilġar, wie aus dem Folgenden ersichtlich.

3) جمع شده شادیها کردند sagt unser Autor mit wohlfeilem Wortspiel (حضار شادمان — شادیها).

4) So die Hs.; wohl ein Nebenflüsschen des Kâfirnihân.

5) Nach Muhammad Jûsuf (fol. ٦٧ v) hiess der von Subḥânquli auf Grund des mit Aurangzêb geschlossenen Vertrags gegen Churâsân geschickte General Chušgah Bi Atalyq Juz (خوشکه اتالیق یوز); Senkowski 53 hat „Djân-Mouhammed-Bi".

6) Ein Schüler des Chwâǵah-i Buzurg, vgl. Ǵâmi, Nafaḥâtu'l-uns ٤٥٥—٤٥٧ ed. Calc.

Grund nachfolgenden Missgeschick's zu betrachten nicht abgeneigt scheint —, als weil die Belagrer unter sich selber uneins waren. Die Buchâren, ihres alten Groll's gegen Raḥîm Bî Atalyq eingedenk, verlegten ihre Quartiere einen Farsach weiter zurück: die Juz meldeten dies dem Atalyq, der ihnen gebot das Gleiche zu thun. Gleichwohl zeigten sich die Buchâren wacker: Muḥammad Ma'ṣûm Bî errichtete einen Wall (سركوب) von Osten, Oez Timur Bî und Chudâjâr Bî von Norden, Ṣadiq Bikaqabaši-i Qungrât und Ibrâhîm Mirachor-i Kinnagas von Westen: sie umschlossen die Burg „wie das Nûn seinen Punct“ und setzten ihr mit Pfeilen und Kugeln hart zu. Otkan seinerseits wehrte sich tapfer. Da die Belagrung sich in die Länge zog, so besorgten die Buchâren, dass Maḥmûd dem Otkan Hilfe bringen möchte: ein Succurs, den Maḥmûd's Brudersohn Bûri Bî-i Qaṭafân (بوری بی قطغان برادرزادهٔ محمود)[1], ein Vasall 'Ubaidu'llâh's, den Belagrern zuführen wollte, ward von den Juz Otkan's, die von seinem Anrücken Nachricht erhalten, angegriffen und floh schimpflich, ohne sich den Buchâren auch nur gezeigt zu haben. — Um diese Zeit sandte 'Abdu'l-raḥîm Chwâǧah Maulâna, der beim Ausbruch der Feindseligkeiten sich grade in Otkan's Burg befunden und daher nothgedrungen sich denselben angeschlossen hatte, an Raḥîm Bî Botschaft mit der Ermahnung standhaft auszuharren: mit Otkan stehe es schlimm. Raḥîm Bî gedachte einfältigerweise mit der Veröffentlichung des Brief's den gesunknen Muth seiner Truppen neu zu beleben und so kam die Sache Otkan zu Ohren, der den Chwâǧah in Fesseln schlug und seinen Widerstand fortsetzte.

Aber seine Lage wurde immer bedrängter. Châlmurâd Dâdchwâh-i Durmân suchte mit einer Truppenabtheilung in die eingeschlossne Festung zu gelangen, jedoch buchârische Krieger, die Holz für die Belagrungsarbeiten zu holen gegangen waren, sahn von Fern den Staub der nahenden Feinde und sandten einen Reiter mit der Meldung in's Lager. Indessen noch ehe die von Buchârâ und Ḥiṣâr auch nur einen Schritt gethan, hatte schon eine Abtheilung Qungrât und Naimân, welche über den Kâfirnihân gesetzt waren und gegenüber der Burg einen Wall errichteten, die kommenden

1) Bûri Bî gebot über die Qaṭafân von Kulâb. Aus fol. ۱۳۳ v erfahren wir, dass sein Vater von Maḥmûd Bî ermordet worden: dieselbe Thatsache scheint fol. ۱۴۲ v an einer weiterhin mitzutheilenden, durch Schuld des Autor's oder des Copisten dunkeln Stelle erwähnt zu werden: als Name des Gemordeten scheint ebendaher Bikmurâd entnommen werden zu dürfen. Aus dem Umstand, dass Maḥmûd Bî, Bûri's Oheim und das Oberhaupt der Qaṭafân, zur Zeit der Belagrung von Ḥiṣâr sich schon längst für Muqîm Chân g e g e n 'U b a i d u'l l â h entschieden hatte, ist es erlaubt zu folgern, dass er seinen Bruder, Bûri's Vater, schon v o r 1115 getödtet, da Bûri sonst schwerlich gewagt hätte den Belagrern zu Hilfe zu ziehn.

gewahrt, dieselben angegriffen und in die Flucht geschlagen. Allen voran soll ein Naiman, Namens Oraz Bahâdur (اوراز بهادر) mit elf Qunġrat sich auf die Feinde gestürzt und Wunder der Tapferkeit verrichtet haben. Châlmurâd's Corps wurde fast gänzlich aufgerieben, sechzig angesehne Krieger fielen lebend in die Hände der Sieger.

Jetzt sandte Otkan, der dem Kampf von der Burg zugesehn, verzagend den Imâmbirdi Bikaqabaši-i Juz in's bucharische Lager und bat um Verzeihung, indem er seine Ergebenheit betheuerte und alle Schuld auf seinen ungerathnen Sohn schob. Raḥîm Bi, der wohl wusste, dass bei der Widerspenstigkeit der Officiere und Soldaten doch nichts werde ausgerichtet werden, ging auf die Fürbitte seiner Amîre ein und es ward ausgemacht, dass die bucharischen Führer an den Fuss der Burg sich begeben, Otkan herauskommen und beide Theile den Bund durch Eidschwur bekräftigen sollten. So ritten denn Muḥammad Ma'ṣûm Dîwânbigi der Eunuch, Oez Timur Bi-i Qaṭafân, Chudajar Bi-i Manġit mit einigen andern Officieren bis in die Nähe der Burg und besprachen sich dort zu Pferde sitzend (در خانهٔ زین) mit Otkan. Sie trennten sich unter gegenseitigen Freundschaftsversichrungen, aber umsonst warteten die bucharischen Amîre zwei Tage lang darauf, dass Otkan versprochnermassen in's Lager kommen und den Vertrag ratificiren würde. Otkan verstärkte inzwischen seine Werke und forderte dann, dass die Verbündeten sich einen Tagemarsch zurückziehn sollten: dann würde er zu ihnen kommen. Jetzt war sein falsches Spiel offenbar und der Angriff begann mit erhöhter Heftigkeit, ohne indess zum Ziele zu führen. Nach vielem Menschenverlust sah Raḥîm Bi, dass die fortdauernde Uneinigkeit einen Erfolg unmöglich mache und befahl den Rückzug.

Dieser Feldzug hatte die unvertilgbare Zwietracht zwischen den Buchâren und Juz unzweideutig an den Tag gebracht: dieselbe führte demnächst zur Trennung der Verbündeten und zum Abzug der Buchâren nach Ḥiṣâr, der Juz von Ḥiṣâr nach Dušambah Tatar[1]. Als nemlich die Truppen einen Tagemarsch von Otkan's Burg sich entfernt, berief Raḥîm Bi die Amîre von Buchârâ und die Häuptlinge der Juz in sein Zelt und sagte, da es ihnen nicht glücken wolle die Gegend von Ḥiṣâr vom Druck Otkan's zu befrein, so rathe er Ḥiṣâr selbst zu befestigen und einem tüchtigen Commandanten anzuvertrauen. Die Buchâren, welche merkten, dass er einen von ihnen nach Ḥiṣâr setzen wolle, empfingen seine Worte mit unwilligem Murren (بتجر فلان و فلان چیزی نگفتند). In diesem Augenblick kamen Bewohner von Ḥiṣâr mit bittern Klagen, dass

1) Nordöstlich von Ḥiṣâr

sie jetzt übler daran sein als früher, dass sie aber nicht ablassen würden, um Schutz gegen Otkan zu flehn. Die buchârischen Officiere glaubten, dass das Erscheinen dieser Leute eine Veranstaltung des Ataly̧q sei und gaben harten Bescheid, ja einer von ihnen wollte sein Schwert gegen die Bedauernswerthen ziehn, welche ihrerseits zu Steinen und Stöcken griffen. Als Raḥim Bi den Tumult sah, zog er sich zurück, die buchârischen Amîre verliessen das Innre der Burg von Ḥiṣâr, die Soldaten beeilten sich ihr Gepäck aufzuladen, die Juz-i Ŝâdi und der Pöbel von Ḥiṣâr fingen an zu plündern: kurz, in Ḥiṣâr riss unbeschreibliche Verwirrung ein. Die Buchâren eilten in Geschwindmärschen davon (دو منزل را یک منزل میکردند), die Juz von Ḥiṣâr aber begannen ihre Nachhut plündernd anzufallen. Da kehrten die Buchâren um wie grimmige Löwen, warfen sich auf die Juz und erschlugen ihrer eine grosse Zahl. Schliesslich aber konnten sie sich doch nur mit knapper Noth nach Buchârâ retten; Muḥ. Raḥim Bi aber hatte so sehr alle Fassung verloren, dass er nicht auf gebahnten Pfaden seinen Rückweg anzutreten wagte, sondern durch das Gebirge unter den grössten Beschwernissen sich nach Samarqand zurückstahl [1].

---

1) Die von Muḥ. Amîn gegebne Darstellung der Belagrung von Ḥiṣâr ist keineswegs von Dunkelheiten frei. Nach dem Vorhergehenden unerwartet ist gleich die Entdeckung, dass Otkan Ḥiṣâr, das doch in seiner Hand gewesen, wieder aufgegeben hat. In ihrem Zusammenhang ganz unverständlich ist für uns ferner die Episode mit ʿAbdu'l-raḥîm Chwâǵah Maulânâ, über dessen Person unsre Ueberlieferung nichts besagt: Muḥ. Amîn, der für seine Zeitgenossen schrieb, hielt Näheres mitzutheilen wohl für unnöthig. Aehnlich ist's mit dem Entsatzversuch des Châlmurâd. Von der Rückwärtsverlegung der buchârischen Quartiere beim Beginn der Berennung, welche mit der gleich darauf erwähnten energischen Förderung der Belagrungsarbeiten durch eben diese Buchâren übel stimmt, will ich gar nicht reden. — Ganz undeutlich ist der Bericht über den Rückzug der Verbündeten. Zuerst erfahren wir, dass die Buchâren sich nach Ḥiṣâr, die Juz-i Ŝâdi nach Dûšambah gewandt; in der zur Erläutrung dieser Trennung bestimmten Erzählung finden wir die Officiere beider Theile einen Tagemarsch von Otkan's Burg im Zelt des Ataly̧q versammelt; bei dem sich entspinnenden Tumult retirirt Raḥim Bi (wohin?), die buchârischen Amîre verlassen das Innre der Burg von Ḥiṣâr (aber eben waren sie ja im Zelt Raḥim Bi's, also im Feldlager?); die Juz endlich, welche man jetzt, da die Buchâren (freilich unvermuthet) bereits in Ḥiṣâr sind, weit weg in Dûšambah vermuthete, treten plündernd in Ḥiṣâr und nachher beim Rückzug der Buchâren an deren Arrièregarde auf. Augenscheinlich sind hier verschiedne Momente des Verlauf's durcheinander geworfen oder der Ausdruck ist unverantwortlich liederlich. — Auch die Flucht Raḥim Bi's ist nicht recht motivirt: vor wem fürchtete er sich denn so sehr? vor seinen eignen Leuten oder den Buchâren? wenn, was immerhin wahrscheinlicher ist, das letztere der Fall war, so lässt wenigstens der Wortlaut der Erzählung einen so tiefen Bruch nicht erkennen. — Sehr abweichend erzählt diese Ereignisse Muhammad Jûsuf (Senkowski fol. ٣, l. 5 — fol. ٢١ l. 20). Nach ihm hätten Raḥim Bi Ataly̧q und Maʿṣûm Bi Dîwânbigi, als sie sich anschickten, Ḥiṣâr zu belagern, den Maḥmûd Bi zu einer Conferenz auf eine Insel des Ǵîḥûn, Orta Aral, eingeladen, welche aber durch die arg-

Neue Verwicklungen hatten sich unterdessen im Süden angebahnt. Bereits auf seiner Fahrt nach Samarqand hatte 'Ubaidu'llâh Grund zur Unzufriedenheit mit Šîr 'Alî-i Qungrât, dem Gouverneur von Tirmid, gefunden und wirklich sann auch derselbe, im Vertrauen auf die Stärke seiner, durch den Fluss Pilkand Farîdûn geschützten Burg Mîmûch (? باستظهار دریای پیلکند فریدون که در طرف قلعهٔ میموخست) und die Zahl seiner Truppen bald genug auf Empörung. Zu weitrer Kräftigung seiner Macht erbaute er in der Nähe von Tirmid auf einem Fels noch eine weitre Burg, die er Šîrâbâd nannte. — Nachdem 'Ubaidu'llâh die Angelegenheiten von Samarqand geordnet, sandte er den Ni'matu'llâh Toqsabah-i Naimân als Statthalter nach Tirmid. Auf diese Nachricht räumte Šîr 'Alî die Stadt und warf sich nach Šîrâbâd. Die Qungrât aber spalteten sich nach vorausgegangner Berathung in zwei Parteien: die „wahren Musalmânen" liessen sich in Tirmid nieder und schlossen sich an Ni'matu'llâh an, die übrigen gingen zu Šîr 'Alî nach Šîrâbâd.

— Ni'matu'llâh Toqsabah war jedoch der Mann nicht, einen so schwierigen Posten zu behaupten. Er hatte die Tochter des Šâdmân-i Jâbu, Bruders des Taġmah-i Jâbu (fol. ۱۳۷v طغمه یابو schr. wie ۱۲۱v طغمهٔ یابو) zum Weibe: ihm übergab er aus jugendlichem Unverstand die grosse Burg von Tirmid (قلعهٔ کلان ترمذ) und liess sich selbst in Darf[1]) (? قعلهٔ درف) nieder, wo die Hauptmasse

---

liche Einsprache Muqîm's verhindert wurde. Dieser habe darauf den Atalyq mit starker Heeresmacht nach Ḥiṣâr gesandt, bei seinem Anrücken seien die Bucharen ohne Kampf entwichen (۳۲ l. 13 ist mit der von mir benutzten Hs. ترسیده st. رسیده zu lesen und danach 71 l. 22—23 „ils livrèrent une bataille à ses troupes" zu berichtigen): von Otkan verfolgt hätten sie Lager und Gepäck eingebüsst. — Auf eine Kritik dieser Darstellung kann ich mich hier nicht einlassen, da es nachher nöthig sein wird, die Kämpfe um Ḥiṣâr und Tirmid nochmals in ihrem chronologischen Verhältniss in's Auge zu fassen und die Relationen unsrer beiden Quellen auf dies Moment hin zu prüfen. Bemerkt sei hier nur, dass auch Muh. Jûsuf anzudeuten scheint, dass Otkan in Ḥiṣâr selbst belagert worden, wie auch Senkowski p. 71 seine Worte interpretirt, doch gestatten die bestimmten Aeusserungen Muh. Amîn's keinen Zweifel darüber, dass er Ḥiṣâr geräumt und sich mit der Behauptung einer festen Position in dessen Nähe begnügt habe. Möglicherweise erlaubte der mangelhafte Zustand der Vertheidigungswerke von Ḥiṣâr nicht, sich daselbst zu halten, und darauf deutet auch der Vorschlag Raḥîm Bî's beim Rückzug, Ḥiṣâr zu befestigen: eine den Kern der Sache noch genauer treffende Erklärung gewährt vielleicht eine Notiz des Munšî von Balch, auf welche späterhin zurückzukommen sein wird.

1) Wie dieser Name eigentlich zu schreiben und auszusprechen sei, weiss ich nicht. Gewöhnlich hat die Hs. درف, je einmal ورف und ورق. Die

der Bevölkrung [von Tirmid] weilte. Šâdmân-i Jâhn, seinerseits ausser Stand Tirmid zu halten, bot die Festung dem Maḥmûd Bî an. Dieser ergriff die Gelegenheit mit Freuden. Er versammelte alle verfügbaren Qaṭafân, zog die Durmân von Qubâdiân und Qurġântipah an sich (مردم دورمانيه قباديان و قرغان تيپه را بخود كشيده), brach im Ǵumâda I, Hennenjahr [1]) (در سنه جمادى الاول مطابق تخاقوى ييلى, so1 = Sept. 1704) von Qunduz auf, überschritt den Strom [2]), warf sich in die Burg von Tirmid, verstärkte die Festungswerke, entbot Hilfe von Balch. Muqîm Muḥammad Sulṭân schickte denn auch Truppen nach Tirmid und Maḥmûd Bî verheerte die Gegend weit und breit grauenhaft. Šîr ʿAlî triumphirte. Niʿmatu'llâh aber, rathlos und unfähig sich selber zu helfen, schrieb den Sachverhalt nach Buchârâ. Es wird berichtet, seine Bedrängniss sei so gross gewesen, dass er von Darf sich nicht mehr habe entfernen können. Die auf Šîr ʿAlî's Seite stehenden Qungrât durchstreiften verwüstend die Landschaft.

— Bei Ankunft der Unglücksbotschaft gerieth ʿUbaidu'llâh in heftigen Zorn: er schob alle Schuld auf Niʿmatu'llâh's Unfähigkeit [3]) und äusserte die Besorgniss, dass, nachdem Tirmid, das Thor von Mâwarâ'l-nahr, in Maḥmûd's Hände gefallen, auch Darf das gleiche Schicksal theilen werde. Muḥammad Jâr Ïsikaqabaši-i Durmân und alle Ïsikaqa's der Ong (تمامى ايشيك اقسى اونك) wurden eiligst nach Darf entsandt mit dem Auftrag, getrosten Muth's dort auszuharren: bald werde einer der Sipâhsalâre mit Truppen kommen.

---

arabischen Geographen führen eine in der Nähe von Samarqand gelegne Stadt Daraq (درق) an: vgl. Jâqût II. ٥٦٨, Marâṣid I. ٣٩١; vielleicht gab es auch einen Ort dieses Namen's bei Tirmid. In neueren Reisewerken erinnre ich mich nicht eine Spur davon entdeckt zu haben: sind doch von Tirmid selber heutzutage nur wenige Trümmer erhalten. Jedenfalls lag es in dessen unmittelbarer Nähe.

1) Vielmehr Affenjahr.

2) Im Text يسال و كوب sehr يسال و كوب سر از دريا عبور كرده كه لشكرى در پى سال و كوب سر شده 136v vgl. سر از دريا الخ كوبيسر — سال و كوبيسر بستند ib. infr بگذشتن اقدام نمايند sind Röhrichtbündel, die zur Anfertigung von Flössen verwendet wurden.

3) بنا انشتم نيرا بر لوكچه نداشتن دور از صواب است lässt ihn Muh. Amin drastisch genug sagen (fol. ١٤٠v, vgl. ١٣٩v).

Ueber Čikčik und Buzġâlahchânah (براه چکچک و بزغله خانه) gelangten sie nach Darf. Als Maḥmûd ihre Ankunft erfuhr, warf er sich auf's Pferd und eilte nach Darf, wo er sofort den Angriff eröffnete, von der andern Seite sprengte Šîr 'Alî herbei. Die buchârischen Truppen ihrerseits brachen aus der Festung hervor und ein mördrischer Kampf begann, der nach heftigem Ringen sich zu Gunsten der Buchâren entschied. Die Mehrzahl der feindlichen Streiter wurde getödtet oder gefangen, Maḥmûd selbst entkam verwundet. Muḥammad Jâr und Ni'matu'llâh sandten die Siegesbotschaft durch Jolu Odyči (مصحوب یولی اودیچی) nach Buchârâ.

Für die hart gefährdete Besatzung von Darf schien nun plötzlich eine günstige Wendung eintreten zu wollen. 'Âšûr-i Qungrât (عشور قنغرات), der einige Zeit im District (قلم و) von Buchârâ den Zakât verwaltet, sich grosse Welterfahrung und Geschäftskenntniss erworben, eine zahlreiche Familie besass und dadurch mit einem grossen Theil der Qungrât durch Verwandtschaft verbunden war, kam in einer finstern Nacht mit seinen Frauen und Kindern an's Thor von Darf (hier ورق Warq?), angeblich um sie vor den stürmischen Zeitläuften zu retten, und rief laut um Hülfe. Die Thorwächter meldeten die Sache den beiden Commandanten, Ni'matu'llâh und Muḥammad Jâr, welche, der Verschlagenheit 'Âšûr's kundig, die Befürchtung aussprachen, der Ränkevolle, einmal im Innern der Festung, möchte die dem Pâdšâh ergebenen Qungrât abspenstig zu machen wissen. Sei's ihm ernst, so möge er Frauen und Töchter in der Feste bergen, selbst aber mit seinen Söhnen zum Heere stossen, um einem etwaigen neuen Angriff Maḥmûd's zu begegnen. 'Âšûr, der sah, dass seine List hier nicht verfing, schickte Frauen und Töchter in die Burg und ging unter vielen Ergebenheitsversichrungen zu den Qungrât und seinen Verwandten zurück, um, der Hoffnung in Darf sich einzuschleichen verlustig, einen neuen Plan zu ersinnen. Er schrieb an Maḥmûd, dass er bei dessen erster Ankunft in der Gegend zu erheblicher Dienstleistung ausser Stand gewesen, dass sein Versuch, nach Darf hineinzugelangen, am Misstrauen der Wachthabenden gescheitert sei, er aber jetzt eines neuen Erscheinen's Maḥmûd's harre, um diesem helfend zur Seite zu stehn. Maḥmûd durchschaute 'Âšûr's Zweideutigkeit: er antwortete, wenn es 'Âšûr mit seiner Freundschaft Ernst sei, so möge er seine Leute zurücklassen, selbst aber mit einigen Begleitern zu ihm in's Lager kommen, damit sie ein paar Tage mit einander schmausen und einander kennen lernen könnten. Dessen weigerte sich 'Âšûr, Maḥmûd aber, überzeugt, dass jener ihm nicht zutraue ohne seine Beihilfe etwas ausrichten zu können, befahl seinen Truppen, sich marschfertig zu machen. Indess meldete ihm ein nach Buchârâ

an den Hof entsandter Späher, dass Ḥit[1]) Dâdchwâh-i Qypčaq Befehl erhalten, der Garnison von Darf zu Hilfe zu ziehn. Maḥmûd beschloss ihm zuvorzukommen, schickte mehr als die Hälfte seines Heer's nach Pâšchwurd[2]) (بمقام پشخورد), dem Dâdchwâh die Spitze zu bieten und eilte selbst mit der andern Hälfte nach Darf, das er Nacht's erreichte und sofort berannte. Die Besatzung (ایلغاری)[3]) machte sich sofort streitfertig und mit Tagesanbruch entspann sich ein erbittertes Gefecht, während dessen ʿÂšûr, der nur auf diesen Augenblick gewartet hatte, den Qaṭafân und Durmân Maḥmûd's in die Flanke fiel. Mit verdoppelter Wuth ward nunmehr gestritten[4]). Während des Kampfes traf ein Pfeil den mütterlichen Oheim Maḥmûd's[5]) und tödtete ihn auf der Stelle. Wie ein Rasender trieb Maḥmûd sein Ross in die feindlichen Reihen, den Verwandten zu rächen, musste aber schliesslich mit ungeheurem Verlust das Feld räumen und sich in die Feste von Tirmid (قلعهٔ تلاى ترمد) retten. Bitter bereute er jetzt die Theilung seiner Streitkräfte, dem ʿÂšûr aber gelobte er Rache.

Während dessen war das von Ḥit Dâdchwâh geführte Entsatzheer ausgerückt. Ich will bei der Schildrung der nun folgenden Vorgänge ausnahmsweise den Autor selber sprechen lassen: seine Manier zu arbeiten wird aus diesem Fragment in mehr als einer Hinsicht deutlich werden[6]).

---

1) So hab' ich hier und im Folgenden den Namen, dem Lautwerth der Consonanten entsprechend, geschrieben, gebe aber zu bedenken, ob nicht vielleicht حَيّت Ḥajjut zu schreiben und zu sprechen sei.

2) Der Baščward Tau ist ein im Süden des eisernen Thor's von NO—SW streichender Höhenzug. In dessen Nähe (nördl. oder nordw. von Širâbâd) wird mithin das Pâšchwurd des Text's zu suchen sein.

3) ایلغاری steht hier ganz allgemein im Sinne von „Kriegsvolk“. Vgl. fol. ۱۳۹۷ ایلغاربشی „Oberbefehlshaber“.

4) نقتند جنكك اوّل در نبرد اين حرب لعب كوركان، عينمود sagt unser Autor.

5) Im Text توقسابه طغاى محمود, gleich darauf (۲۷۲) رجب توقسابه طغاى او: demnach scheint dieser Oheim Maḥmûd's Raǵab geheissen zu haben und des letztern Bannerträger (Tuqsabah) gewesen zu sein.

6) Der Text unter den Textproben (No. I). Auf den ersten Blick ist ersichtlich und wird in den Anmerkungen am Fuss des Textes des Nähern verfolgt werden, dass eine nicht unbedeutende Partie der Erzählung, die Unter-

„Als die Lage der Provinz Tirmiḏ zu allermeist das duftende, gesegnete Gemüth des Pâdšâh mit immer steigender Betrübniss erfüllte, und Nachrichten von der Verwirrung und Zerrüttung, welche unter den Bewohnern jener Gegend durch die Frevel Maḥmûd's einriss, sich fortwährend auf dem Fusse folgten, so berief er die Grossen des Reich's und die Vornehmen des Landes zu dem im Himmel gegründeten Thron und sprach: es steht fest, dass die Grundpfeiler königlicher Macht und Herrschaft und der Aufbau der Majestät und des Königthum's dadurch Festigkeit und Bestand gewinnen, dass die Wirkungen der Gerechtigkeit und Rechtspflege zu Tage gefördert und die Gesetze der Billigkeit und Sorge für die Unterthanen ordentlich gehandhabt werden. Jetzt ist unter den Bewohnern von Tirmiḏ durch die Gewaltthat und die Unbill Maḥmûd's Verwirrung und Zerrüttung eingerissen, während jener Verlorne daselbst die Trommel des „Ich und kein Andrer" ertönen lässt. Wie sollten wir in dieser Sache lässig sein, um hier dem Tadel, dort der Strafe zu verfallen? Ihr Amîre, die Ihr mit Eurer Treue prahlt und den Gürtel des Gehorsam's angelegt, was habt Ihr beschlossen? Wer ist's, der unter Euch männlich diesen Pfad betreten, diesem Geschäft sich unterziehn und diese Sorge übernehmen will? Als der Pâdšâh seine Rede geendet, erhob sich Ḥît Bî Dâdchwâh-i Qypčaq, dessen Tapferkeit in aller Munde war, der auch grosse Erfahrung erworben und als tüchtiger Feldherr bekannt war und erbot sich zur Uebernahme des Kampf's mit Maḥmûd. Der Gebieter der Zeit reichte ihm mit eigner Hand einen Becher mit Stutenmilch und hiess ihn trinken. — Im Ḏû'l-ḥiǧǧah 1116 (beg. 27. März 1705), Hennenjahr, als grade die Sonne aus der Station des Fisches in's Zeichen des Widder's trat, erhielt Ḥît Dâdchwâh vom Pâdšâh Urlaub zur Abreise und machte sich nach Tirmiḏ auf den Weg. Ein erlauchter Farmân erhielt die Ehre der Erscheinung, dass Bâqî Toqsabah-i Alčin, Chwâǧah 'Alî Mîrachor-i Qaṭafân und 'Awîz Išikaqabaši-i Kirait an diesem Feldzug theilnehmen und bei Sammlung der übrigen Streitmacht dem Dâdchwâh behülflich sein sollten. Da der Pâdšâh stets bemüht war, ergebnen und aufopfernden Dienern seine Sorgfalt zu bezeugen, so ehrte er [den Dâdchwâh]

---

redung zwischen Maḥmûd Bî und dem gefangnen Dâdchwâh, dem Zwiegespräch zwischen Kitbuqa und Qudaz bei Rašîdu'l-dîn (Quatremère, hist. des Mongols I. 350—353) nachgebildet, theilweise wörtlich entnommen ist. Dies letztre bildet den Schluss der herrlichen Episode vom Untergang Kitbuqa's bei 'Ain Ǧâlût, welche in ihrer ergreifenden Kraft und Einfalt uns anmuthet, als sei sie ein Bruchstück eines alten Heldenlied's: kein Wort zu viel, kein's, das zu Personen oder Verhältnissen nicht passte, den Eindruck irgend schwächte: im Mund des Dâdchwâh aber wirken die Worte, welche in ihrem Bezug auf den furchtbaren Hulagu uns kaum als Uebertreibung auffallen, nahezu lächerlich. — Abgesehn von diesem Plagiat gehört grade dieser Abschnitt zu jenen, welche mit fremden Zuthaten und rhetorischen Hyperbeln verhältnismässig am wenigsten überladen sind, weshalb ich auch zu seiner unverkürzten Uebertragung mich entschloss.

mit einem seiner Leibrosse, einem vollständigen Anzug aus der eignen Garderobe und einem mit Juwelen eingelegten Gürtel und machte ihm Hoffnung auf unbegrenzte Gnade; auch jenen andern drei Amiren liess er aus seiner Garderobe Leibröcke reichen und erwies ihnen Gunstbezeugungen".

„Als Ḥit Dâdchwâh sich vom Hofe verabschiedet hatte und seinen Zug anzutreten entschlossen war, begab er sich zur segenspendenden Stätte des erleuchteten Grabmal's Sr. Ehrwürden des Saichu'l'âlam [1]), in dessen gesegneter Nähe er selbst eine Herberge erbaut. Dort erflehte er Hülfe von der Seele des „Pol's der Kenner" und machte sich dann auf den Weg. Nachdem er die Stationen durchmessen, die Wege zurückgelegt, gelangte er nach Nasaf. Hier stiessen die Amire und das siegreiche Heer zum Dâdchwâh, worauf sie die Trommel des Aufbruch's schlugen und sich in der Richtung von Baisun [2]) in Bewegung setzten. Nachdem sie eine Strecke Weg's zurückgelegt, schlugen sie bei Pâschwurd, einer Dependenz von Tirmid, ihre Zelte auf. Einige von den Tapfern des Heer's, wie Aj Muḥammad Qaraulbigi-i Alčin und andre wurden beauftragt, als Vorposten von den feindlichen Truppen Kunde einzuziehn; Baqî Toqsabah wurde an die Spitze als Vorhut beordert; der kühne Ḥit Dâdchwâh selber mit den zwei andern Amiren nahm im Mitteltreffen Stellung, sorgte für die feste Gliedrung seines Heeres und harrte der feindlichen Streitmacht".

„Da die in Pâschwurd befindlichen Truppen Maḥmûd's den Blick auf die Strasse des Dâdchwâh geheftet gehalten, so hatten sie, sobald sie seiner gewahr geworden, sich allzumal zu Pferde gesetzt und gegenüber dem siegreichen Heere zur Schlacht geordnet. Noch waren die Reihen nicht gebildet, als die Tapfern zu den Waffen griffen und zusammenstiessen. Das Feuer des Kampfes entbrannte, die Glut des Streit's begann Flammen zu schlagen. Die Helden der siegreichen Armee kämpften dergestalt, dass die Engel auf dem Himmelsdach die Zunge zum Beifall rührten. Von der Zeit des Sonnenaufgang's bis zum Mittag schwangen die Kämpen die Schwerter und erwiesen ihre Tapferkeit [3]). Der Vorkämpfer des

1) Abû'l-Ma'âlî Sa'îd b. Almuẓaffar b. Sa'îd b. 'Alî al-Bacharzî, genannt Saichu'l-'âlam, der Chalîfah des Saichu'l-mašâ'ich Naǵmu'd-dîn al-Kubrâ wurde geboren im Ša'bân 586 (beg. 3 Sept. 1190) und starb am 24. Dû'l-qa'dah 659 (20 Oct. 1261). Er ruht in Fatḥâbâd. Vgl تاريخ بزرگان بخارا, Hs der Petersb. Universitätsbibl. 904 (Kazembeck'sche Samml. 99) fol. ٣٤٧—٣٥٣. Ǵâmî, Nafaḥâtu'l-uns ٤٦٣—٤٦٦ (wo 658 als Todesjahr), Ibn Baṭûṭah III. 27.

2) Nördlich von Šîrâbâd.

3) So glaube ich das الغنغند مرزمى des Textes übersetzen zu müssen: ich vergleiche damit Ausdrücke wie جنگ الداخمى. Das Jâ in مرزمى als Jâ-i tankîr aufzufassen scheint mir aber nicht statthaft.

Glauben's, Ḥit Bi Dâdchwâh sah, dass die feindlichen Truppen in Kampflust entbrannt die Oberhand gewannen: da warf er den Panzer um, zog das Schwert der Tapferkeit aus der Scheide und stürzte sich auf das Heer der Gegner. Beim ersten Anprall sandte er einige von den Tapfern des feindlichen Heer's auf den Weg des Nichtsein's, aber während des Handgemeng's wurde er durch den Lanzenstoss eines Uebelthäter's (?) vom feindlichen Heer, welcher vom Rücken des Dâdchwâh her ihm in's Gesicht gekommen [1], vom Pferde des Leben's geworfen und von der Faust des Verhängnisses gefangen".

(Vers) „Mit dem Verhängniss zu kämpfen ist unmöglich,
Klage wider das Schicksal zu erheben geht nicht an".

„Jene drei andern Amîre hatten noch nicht einen Pfeil aus dem Köcher genommen, als sie jenes überraschende Ereigniss und die Gefangennehmung des Oberbefehlshaber's bemerkten: sofort riefen sie „Flucht", und mit den Worten: „welche Schande denn für uns?" warfen sie die Ehre hinter sich, nahmen den Weg der Flucht vor sich. All' ihre Habe überliessen sie dem Sturm des Raub's und der Plündrung und machten bis Qarši nirgends Halt. Ihre Leute legten Hand an die Plündrung der Quartiere und Zelte der Flüchtlinge und gewannen viele Beute. Die feindlichen Krieger aber stürmten auf den Dâdchwâh los, banden die Hände dieses gewaltigen, aber durch die Hand des Verhängnisses jetzt überwältigten Amîr's auf seinen Rücken und brachten ihn nach Tirmiḏ vor Maḥmûd".

„Als das Auge Maḥmûd's auf des Dâdchwâh Antlitz fiel, sagte er: Ḥit, Du hast Deinem Pâdišâh die Sache übel geführt [2]. Was wünschest Du jetzt? soll ich befehlen, dass man Dir den Kopf abschlage oder soll ich Dich frei lassen? Ḥit war ein ungestümer Oezbek: er gerieth daher in Zorn und der Grimm übermannte ihn".

(Verse) „Als seine Rede hörte der an den Händen Gebundne,
Ergrimmte er wie ein wüthender Elephant".
„Also gab er dem Maḥmûd Antwort:
Mit diesem Siegestag brüste dich nicht so sehr!"

„Das wisse sicher: wenn die Kunde meines Unfall's dem 'Ubaidu'llâh Chân zu Ohren kommt, so wird das Meer seines Grimm's Wogen schlagen und die Länder, die Du mit Deinem falschen Wort in Deine Gewalt gebracht [3], wird er unter den Hufen seiner Renner niedertreten und gebieten, dass man den Staub jener Fluren im

---

1) بمقبل, wie im Text steht, stimmt übel mit از پشت در آمده; vielleicht ist بمقتل zu lesen: er traf ihn tödtlich. Wahrscheinlich sank der Dâdchwâh schwer verwundet vom Pferd und wurde in diesem Zustand gefangen genommen.

2) Wörtl. „du hast Deinem Pâdišâh die [seine] Sache zu den Händen gebunden".

3) Passt sehr wohl zu Kitluqa, nicht aber zu Maḥmûd.

Schnappsack der Rosse nach Buchârâ bringe. Du selber weisst, dass meinem Pâdšâh hunderttausend ruhmvolle Männer gleich mir zu Gebote stehn: rechne aus ihrer Gesammtheit einen weniger. — Maḥmûd sprach: was ist das für ein Prahlen? Gefangen in den Händen eines Mann's wie ich preisest Du noch Deinen Pâdšâh? Ḫût Dâdchwâh entgegnete: so lange ich lebe, bin ich ein wohlgesinnter Diener meines Pâdšâh und weihe mein Leben der Ergebenheit gegen ihn: nicht ein Undankbarer wie Du, der Du berückt vom Dämon des Hochmut's mit List und Verrath Deinen Pâdšâh, den Chalifen der Zeit und Schatten Gottes [1]), getödtet, die Chânwürde Dir angemasst, die Trommel des „Ich und kein Andrer" geschlagen, Dein Angesicht in dieser und jener Welt geschwärzt und wie der verfluchte Simar Dich mit Fluch beladen hast: ja, schliesslich kam zu dem vielen schuldlosen Blut, das Du vergossen, auch noch einer der Söhne des Bikmurâd-ı Qaṭaġân [2]), und das Geschlecht des Pâdšâh hast Du mit Deiner trügerischen Rede ausgerottet. Was wirst Du vor Gott und dem Gesandten einst sagen? O du verworfner Unmensch! was ist das für ein Ort zum Reden und Anhören? unter solchen Umständen bin ich gefangen und gebunden [in Deiner Hand]: Du selber weisst's, zum Drängen und Sperren ist jetzt keine Zeit: was immer Du hinsichtlich meiner wünschst, versag's Dir nicht!"

„Als der felsenherzige Maḥmûd diese harten Worte hörte, kam Zorn über ihn: dazu fiel ihm noch der Fall seines Mutterbruder's Raǵab Toqsabah in der Schlacht bei Darf ein. So liess er jenem Inbegriff von Tapferkeit und Kühnheit das Haupt vom Rumpfe trennen".

„Maḥmûd rechnete sich den Tod des Dâdchwâh als grossen Gewinnst. Ohne sich weiter um die Burg von Tirmiḏ zu kümmern, schlug er am Ufer des Stromes [des Amû Darjâ] Zelte gleich Wasserblasen auf und beschäftigte sich mit der Ueberschreitung

1) Ganz lächerlich an dieser Stelle. So viel Verstand hätte doch wohl Muḥ. Amîn haben müssen, um einzusehn, dass der Dâdchwâh den Muqîm Chân, den Gegner seines Herrn, nicht so tituliren konnte! — Noch weit schlimmer aber ist der grobe Anachronismus, der dem Trefflichen im Eifer des Plagiiren's passirt ist: wie aus seiner eignen Erzählung des weitern hervorgeht, ward Muqîm erst 1118 frühestens von Maḥmûd erschlagen.

2) So allein könnten die Textworte, ihre Richtigkeit angenommen, allenfalls gedeutet werden: dann hätte Maḥmûd's Vater vermuthlich Bikmurâd geheissen. Aber wahrscheinlich ist nach وبختى (oder الداختى) mindestens der Nachsatz ausgefallen: dies wird schon durch den stehenden Gebrauch des از بسكه (wofür auch oft بسكه ohne از) in causalem (nicht partitivum) Sinne fast zur Gewissheit erhoben. Was in dem verlornen Satztheil gestanden, können wir freilich nicht ermitteln: ganz gewiss etwas wie از پيش تو گريخت.

des Flusses. Šîr 'Alî erkannte das Spiel des trügerischen, unbeständigen Himmel's und die Tücke des wankelmüthigen Firmament's und verlor die Fassung, denn er wusste jetzt, dass Maḥmûd in dieser Gegend nicht länger bleiben würde. Nothgedrungen steckte er sein hirnloses Haupt in die Burg Šîrâbâd, wie eine am Kopf verletzte Schlange [das ihrige] in ihr Loch. Die mit ihm befreundeten Qungrât aber merkten, dass Šîr 'Alî für sie ein Unglücksvogel geworden und [durch ihn] ihr Glück in Unglück verwandelt sei. Sie wandten sich von ihm und siedelten in die Gegend von Qarachwân über. Maḥmûd, davon in Kenntniss gesetzt, fiel über sie her, führte sie von Qarachwân hinweg, liess sie über den Strom setzen und nahm sie mit sich".

Ehe vom Ausgang dieses Feldzug's in Buchârâ etwas verlautet, war daselbst eine neue Expedition gerüstet worden. Die Kunde von immer neuen Gewaltthaten Maḥmûd's in Tirmiḏ, von der zunehmenden Auswanderung der dortigen Bevölkerung, die Ueberzeugung endlich, dass seine Amire des Atalyq nicht Herr zu werden vermöchten, hatten 'Ubaidu'llâh zu dem Entschluss gebracht, selbst in's Feld zu ziehen. Er versammelte daher seine Grossen, legte ihnen die Lage und die ihm selbst durch jene auferlegten Pflichten dar und äusserte, dass es unwürdig wäre, länger müssig zuzusehn [1]. Die Amire suchten ihn zu beruhigen: sie stellten ihm vor, dass Maḥmûd schliesslich doch auch nichts andres sei, als sie selber und dass sie es daher nicht wünschenswerth fänden, dass des Pâdšâh Majestät in eigner Person am Feldzug theilnehme. 'Ubaidu'llâh aber hörte nicht auf sie: er gebot sofort die Kriegstrommel zu rühren und das königliche Zelt im Čahârbâġ von Tašbuq'ah aufzuschlagen, wohin er selbst noch am selben Tage übersiedelte. Dem Mihtar Mušrif befahl er aus dem Staatsschatz den Officieren und Soldaten Geschenke auszutheilen [2]. Jetzt beschlossen die Amire, dass Ma'ṣûm Bî Dîwânbigi versuchen sollte, die Aufwallung des Chân's zu beschwichtigen und es gelang demselben wirklich durch Schmeicheleien und Bitten, sich die Erlaubniss zur Führung der Expedition gegen Maḥmûd zu erwirken [3]. Mit Huldbeweisen und Geschenken überhäuft trat er seinen Marsch an und gelangte in zwei Tagemärschen nach Nasaf. Da er wusste, dass Ḫit Dâdchwâh nach Darf marschirt, so beschloss er selbst über Tang Ḥaram (براه تنگ حرم) sich gen Tirmiḏ zu wenden, um so den Maḥmûd Bî, den er noch an letztrem Orte vermuthete, in die Mitte zu

1) Alles ganz ähnlich wie vor dem ersten Zug und vor Ḫit's Abfertigung.

2) Die Vorbereitungen zum Ausmarsch sind also ganz dieselben wie das erstemal.

3) Natürlich war es den Amiren, indem sie 'Ubaidu'llâh abzuhalten suchten, nicht um die königliche Würde zu thun; sie wollten bloss seine Gegenwart im Lager verhüten, um nicht durch dieselbe zum Marschiren oder gar zum Fechten genöthigt zu werden.

nehmen. Jedoch in Qarši vernahm er den Tod des Dâdchwâh und rückte nicht weiter vor.

'Ubaidu'llâh gewann nun die Ueberzeugung, dass die Niederwerfung Maḥmûd's mit der Züchtigung Balch's beginnen müsse, da das Treiben des Atalyq bloss der feindseligen Gesinnung Muqumchân's seinen Ursprung verdanke und beim Streite zweier Herrscher Taugenichtse freies Feld hätten, auch die Heerfahrten des Dâdchwâh und des Dîwânbigi erfolglos geblieben waren [1]). Er beschloss daher, gegen Balch selbst den Angriff zu richten, verliess an einem Freitag, Ṣafar 1117 (بتاريخ يوم الجمعه شهر صفر ختم بالخير و الظفر سنه ثمانيه[2]) عشر الف عربيه beg. 25. Mai 1705) die Hauptstadt in der Richtung gegen Nasaf, und machte bis Chwâǵah-i Mubârak [3]) einen Tagemarsch. Hier erfuhr man Ḥît Dâdchwâh's Tod, was 'Ubaidu'llâh's Zorn vermehrte. In zwei Tagen ward darauf Nasaf erreicht, wo Ma'ṣûm Ḥâǵǵî [Dîwânbigi] mit Entschuldigungen aufwartete.

Da 'Ubaidu'llâh auf Muḥammed Raḥîm wegen dessen schimpflicher Flucht von Ḥiṣâr nach Samarqand sehr erzürnt war, so kam derselbe jetzt über Šôrbâzâr (براه شور بازار) in's Lager, seine Huldigungen darzubringen, ebenso Bâqî Toqsabah-i Alčin, Chwâǵah Qulî Mîrachor-i Qaṭafân und 'Awiż Bikaqabâšî-i Kirait, die den Ḥît Dâdchwâh auf dem Schlachtfeld von Pâšchwurd so schmählich im Stiche gelassen. Sie wurden vom Chân keines Worts gewürdigt, von Heer und Volk verspottet. „Die sind's" sagten die Leute in Qarši, „die so prächtig gerüstet einhergingen und mit Rustam und Isfandijâr zu kämpfen sich zur Schande rechneten: wie kam's, dass sie wie ein Zicklein vor dem Wolfe flohn?" [4]). — Nach einer Nachricht soll übrigens 'Ubaidu'llâh den Raḥîm Bî, nachdem dieser über die Ereignisse bei Ḥiṣâr Rechenschaft abgelegt, nicht ungnädig empfangen haben.

Nachdem 'Ubaidu'llâh seine Amîre festlich bewirthet, wurde

---

1) Gleich darauf heisst es, 'Ubaidu'llâh habe erst in Chwaǵah-i Mubârak Ḥît's Untergang vernommen!

2) Jedenfalls zu lesen سبع.

3) 6—7 Farsach nordwestl. von Qarši, vgl. Chanykow 142.

4) Fol. ١٥٠v آنانيكه كه شمشير مرصع در كمر و سيلابه كندل در زير ران بسته اند مقابله رستم دستان و اسفنديار روئين تن را بخود عار ميشمردند چه شد كه چون بزكه از پيش گرگ كم كم ميگريزند. Zu سيلابه كندل (ein gekrümmter Dolch), vgl. ١٣٩v كم مرصّع و خنجر كندل.

Kriegsrath gehalten. Es war indessen Kunde eingelaufen, dass Maḥmûd Bi nach Balch zurückgekehrt und die zu Qarachwân campirenden Qungrât mit sich geführt, dass Šîr 'Alî in Šîrâbâd weile und sich daselbst befestige[1]). Vom Chân über die nun vorzunehmenden Schritte befragt, entgegnete Muḥ. Raḥîm Bi, dass der Zug gegen Balch jetzt allerdings die Hauptsache, dass es aber auch gerathen sei, die Stammhäupter der Ong und Sol, an deren Widerspänstigkeit der frühere Zug gescheitert, im Lager zu haben. So lange diese und Šîr 'Alî feindselig und kampfbereit seien, dürfte an eine Expedition in die Ferne nicht wohl gedacht werden: Balch würde ja nicht entlaufen. Sowol der Wâlî von Balch als Maḥmûd seien stark durch eben jene Ong und Sol. — Dem Atalyq stimmten auch die übrigen Amîre bei, und 'Ubaidu'llâh, der auf Raḥîm Bi das vollste Vertrauen setzte[2]), sandte den Chudâjâr Bi-i Mangit zu den Ong und Sol. Chudâjâr versicherte zu wissen, dass nur Furcht jene Stämme bisher abgehalten, sich bei Hofe zu stellen, dass sie aber beim ersten Zeichen königlicher Huld sich als die treusten Diener zeigen würden: dann bat er um Urlaub. Er ward sofort zum Parwânči ernannt, erhielt reiche Geschenke und zum Begleiter den Muḥammed Ṣalâh Maḥram Jasaul[3]) mit funfzig Ehrenkleidern für die Häuptlinge und Officiere (توب بیشیلر, Rottenführer) beider Stämme. Bei Šahrisabz angelangt machte der Parwânči zu Čirâġči (بموضع چراغچی), einen halben Farsach von der Festung, im eignen Gebiete Halt[4]). Als seine Ankunft bekannt geworden, kamen die Söhne Rustam's, Ibrâhîm Mîrachor und Taġmah Sulṭân[5]), 'Abdu'l-Ṣamad, Chwâġumbirdi-i Kinnagas, Tangribirdi-i Ḥujut (تینکری بردی حیوت), Dôst Qara, Qâsim Bahâdur und Er Naẓar (ایر نظر) mit Geschenken und beglückwünschten ihn wegen seiner neuen Würde. Chudâjâr versicherte sie alle der königlichen Verzeihung, worauf sie sich in Betheurungen ihrer Ergebenheit und Treue ergingen.

---

1) Da 'Ubaidu'llâh allem Anschein nach in wenigen Tagemärschen Qarši erreichte, so muss er die Nachricht vom Rückzug Maḥmûd's über den Amû Darjâ noch im Safar, längstens im Rabî' I. erhalten haben: derselbe war aber viel früher erfolgt, da die Schlacht bei Pâšchwurd schwerlich später als Muḥarrem 1117 angesetzt werden darf, nach derselben aber Maḥmûd die Gegend von Tirmid sofort soll verlassen haben. Schärfer aber können wir die für genauere Datirung in Betrachtung kommenden Möglichkeiten nicht umgrenzen. Eine eingehende Kritik all' dieser Ereignisse siehe im Excurs.

2) Eine nach dem Betragen des Atalyq bei Ḥiṣâr und 'Ubaidu'llâh's übler Aufnahme desselben höchst auffallende Mittheilung!

3) Der nemliche, der das erstemal nach Šahrisabz entsandt worden.

4) Wie man sich erinnert, war Chudâjâr Gouverneur von Keš.

5) Hs. ثغمد و سلطان.

Sie bekräftigten insbesondre dem Muḥammad Ṣaliḥ Jasaul, dass nur Furcht vor dem Zorn des Pâdšâh sie bisher ferngehalten: nun aber, da ihr Kalân und Aqsaqal, der Parwânčî, ihnen die Kunde ihrer Vergebung gebracht, seien sie zu jedem Dienst bereit. Nachdem der Jasaul ihnen nochmals des Pâdšâh Gnade angesichert, kehrte er nach Buchârâ zurück.

Auf die Nachricht von der Willfährigkeit der Ong und Sol rieth Muḥ. Raḥîm Bî zunächst den Šîr 'Alî zu züchtigen und dann erst auf Balch loszugehn. 'Ubaidu'llâh war damit einverstanden und ohne weiter auf dem Erscheinen der Ong und Sol bei Hofe zu bestehn, gebot er, dass diese von Šahrisabz aus sich gegen Šîr 'Alî in Bewegung setzen sollten und sandte den Oez Timur Bî-i Qaṭafân, den Ḥâkim von Nasaf (hier نسف) gen Širâbâd. Er gab ihm eine goldgestickte, mit Silberfaden genähte Mütze (کلاه زر بافت نقره دوخت) und ein gnädiges Schreiben an Ni'matu'llah Toqsabah, Muḥammad Jâr Išikaqabaši und 'Âšûr-i Qungrât, die Commandanten von Darf (که در ساخلوی[1] قلعهٔ درف تعیین یافته), worin sie von dem bevorstehenden Feldzug gegen Balch, sowie von der Detachirung Oez Timur Bî's in Kenntniss gesetzt und angewiesen wurden, in Gemeinschaft mit diesem gegen Širâbâd zu operiren. Die Garnison[2]) von Darf trat sofort ihren Marsch nach Širâbâd an und 'Âšûr-i Qungrât führte gleichfalls seine Leute gegen den Platz, der umlagert und umwallt ward. Šîr 'Alî vertheidigte sich wacker und es folgten erbitterte Kämpfe. Die buchârischen Truppen wachten so sorgfältig bei ihren Werken, dass „der Sultân des Schlaf's sein Gepäck aus dem Zelt der Augen der Wallwächter entfernte und sie auf dem Platz des Wachen's der Schlaflosigkeit[3]) sich hielten". Chizir Čurahaqasi-i Turkmân, der zur Bewachung der Belagrungsarbeiten befehligt worden, ward durch eine Kugel getödtet (بتیری از تفنگ دشمن جان داد), andre traf das gleiche Schicksal. Da die Burg auf dem Gipfel eines hohen Berges lag, bereitete sie den Belagrern viel Beschwerniss und Verlust und sehnsüchtig warteten sie auf die Ong und Sol und auf Oez Timur Bî, doch umsonst[4]).

---

1) Hs. ساخلو.

2) کومکی در سر قلعهٔ شیراباد سوار شدند. Bekanntlich heisst کومکی gleichwie کومک (کُمک) eigentlich „Auxiliartruppen"; bei indisch-persischen Historikern werden mit diesen Wörtern vorzugsweise die Contingente der Provincialstatthalter und die Garnisonen der Grenzfestungen bezeichnet.

3) Hs. تیقنظ schr. تیقّظ.

4) Nach dieser Stelle war Oez Timur nicht selber nach Darf gegangen, sondern hatte einen Boten mit des Pâdšâh Botschaft dahin geschickt.

Oez Timur seinerseits war bis Tang-i Ḥaram gelangt und harrte hier der Ong und Sol. Die aber kamen nicht, denn sie hatten mit Maḥmūd Bi und Šir 'Alī insgeheim einen festen Bund geschlossen. 'Ubaidu'llāh begriff auch bald, dass keiner von ihnen zur Vernichtung Šir 'Alī's einen Fuss rühren würde. —

Indessen litten der Pādšāh und sein Heer in Qarši [1]) ungemein durch die verpestete Luft, die Hitze und die Mückenschwärme, welche kaum zu essen erlaubten und „durch ihre Stiche die feindlichen Lanzen ersetzten". Mullā Wafā-i Kitābdār ward von einer Mücke in's Auge gestochen und erblindete. — Der Sommer nahte heran und 'Ubaidu'llāh hielt es für gerathen, nach Buchārā heimzukehren, das er in zwei Tagen erreichte: hier brachte er den Sommer zu [2]).

Aber die so oft verschleppte Entscheidung mit Balch ward durch eine blutige That unerwartet schnell herbeigeführt. Schon lange hatte Muḥammad Muqīmchān durch zügellose Ausschweifungen sich und den Thron entehrt, ohne dass Maḥmūd, der den jungen Fürsten vollständig in der Gewalt hatte, denselben im geringsten Einhalt zu thun versucht hätte: ja er benutzte sie als Mittel zu seinen eignen Zwecken. Er liess es geschehn, dass der Sulṭān die Söhne und Töchter der Bürger zur Befriedigung seiner Wollust missbrauchte, dass er gegen die Sorge um Schatz und Reich immer gleichgültiger, dem Heere immer fremder ward: als er dann seine Zeit gekommen glaubte, sandte er den Turāb Bi (تراب بی) zu ihm und bat um eine Unterredung: zwischen ihm und dem Pādšāh sei eine Verstimmung eingetreten, er wolle dieselbe durch Vertrag

1) Erst jetzt erfahren wir, dass 'Ubaidu'llāh selbst mit dem Hauptheer nach Oez Timur's Abgang aufgebrochen und bis Qarši gerückt war. — Der Hitze bei Qarši thun auch neuere Reisende Erwähnung, so Vámbéry 180 und Schuyler II. 81.

2) Im Begriff, die Grossthat 'Ubaidu'llāh's, nemlich die Bezwingung Balch's zu schildern, ergeht sich unser Autor zuvörderst fol. 155r—157r in weitläufigen, den Achlāq-i Ǵalālī des Maulānā Ǵalāl [u'l-dīn Dawānī] entlehnten oder nachgebildeten Betrachtungen über das doppelte Herrscherthum (سیاست), d. h. die سیاست فاضله (= امامت) und die سیاست ناقصه (= تغلّب) und schliesst mit der Danksagung, dass durch die Regierung des 'Ubaidu'llāh Muḥ. Bahādur Chān das Reich von Māwarā'l-nahr einer solchen Blüthe und Sicherheit geniesse, dass das Lamm aus den Brüsten der Löwin Milch trinke und der Wolf die Gesellschaft des Schafes suche (fol. ۱۵۷r بنوعی که بره از پستان شیر میخورد و گرگ با گوسفند دم همنفسی میزند, vgl. ۱۶۹r, ۲۲۵r).

und Eidschwur beseitigen. Als Stelldichein bestimmte er die Vorhalle des von Subḫânquli erbauten Collegiums[1]. Die Sulṭânin Mutter, vom Stolz der Herrschaft und des Glück's verblendet, hielt ihren Sohn nicht zurück und so ging dieser arglos ins Verderben. Am bezeichneten Ort angekommen wurde er von Maḥmûd zu Boden gestreckt; die anwesenden Amîre, von Entsetzen gelähmt, wagten es nicht die Hand zum Schutz ihres Herrn zu erheben. Maḥmûd aber riss ungesäumt die Herrschaft über Balch an sich und schaltete hinfort daselbst mit brutaler Willkür[2].

Bald gelangte die Kunde von dem Vorgefallnen nach Buchârâ. ʿUbaidu'llâh ward von ihr aufs tiefste getroffen; es erwachte in ihm die Stimme des Blut's[3] und racheschnaubend berief er die

---

1) رواق و طاق مدرسهٔ فردوس آشیانی, vgl. Tadkirat-i Muqîmchânî fol. ۷۱۴ و از محدثات او در ولایت بلخ بمحاذی (Hs. بمحاری) طاق مزار خواجه ابو نصر پارسا که بنای عبد المؤمن خانست مدرسه ترتیب یافته در نهایت وسعت و رفعت و طاق آنرا (Hs. آنرا) بنقشی آراسته. Subḫânquli war überhaupt auf die bauliche Verschönerung Balch's sehr bedacht; so legte er an der Ostseite der Burg einen Čahârbâġ an, der Amnâbâd genannt wurde [موسوم بامن آباد], ferner Parkanlagen in der Burg, wie den mit mannichfaltigen Blumen und Früchten geschmückten „Rabengarten“ (باغ زاغان).

2) Fol. ۱۵۸v روزگار بر مقیمان خطهٔ بلخ چنان تلخ شد که ساکنان عالم بلا (add. را) دل بران سوخت بیم و جوان با دلهای بریان (Hs. بریاں) و دیدهای گریان از تنورهٔ سینه شعلهٔ آتش بفلک الیم (Hs. اثر) رسانیدند. Ob das so gar wörtlich zu verstehn sei, scheint auch etwas zweifelhaft. War Muqîmchân wirklich der verworfne Geselle, als welchen ihn unser Autor schildert, so konnten die Einwohner von Balch immerhin Gott danken, wenigstens von ihm befreit zu sein. Aber wir dürfen eben nie vergessen, woher der uns vorliegende Bericht stammt.

Leider hat Muḥammad Amîn es versäumt, das Datum von Muqîm's Ermordung zu präcisiren; doch dürfen wir aus dem Zusammenhang das Jahr 1118 mit Sicherheit erschliessen. Darnach ist Lane-Poole (the Coinage of Bukhârâ 70 not. **) zu berichtigen.

3) Fol. ۱۵۸v عرق اخوت و پیوند ذاتی در جنبش آمده, was wohl nicht eben wörtlich genommen zu werden braucht. Allerdings zeigt ʿUbaidu'llâh bei dieser Gelegenheit eine bis dahin noch nicht dagewesne Thatkraft, welche beweist, dass er seinen Vorsatz durchzuführen entschlossen war;

Amîre, theilte ihnen die Botschaft mit und verkündigte ihnen seinen festen Entschluss, den Mord zu rächen: wenn sie ihn dabei unterstützen wollten, so werde er's ihnen reichlich lohnen. Die Amîre versprachen mit Leib und Leben dem Pâdšâh zur Erlangung seines Wunsches behilflich sein zu wollen und ʿUbaidu'llâh liess es seinerseits an Gunstbezeugungen und Verheissungen nicht fehlen. Bereits im Ḏû'l-ḥiǵǵah 1118 (beg. 6. März 1707) konnte er von Buchârâ aufbrechen [1]) und in zwei Tagen war er in Nasaf, wo gelagert und das Aḍḥâfest gefeiert ward. Nach Beendigung der Feier besprach ʿUbaidu'llâh nochmals die Fahrt nach Balch mit den Amîren. Diese, denen es diesmal so wenig wie früher mit der Sache ernst war, wollten sich wieder mit den Ong und Sol helfen: der Šâh aber befahl, ohne sich um ihre Ausflüchte viel zu kümmern, den Weitermarsch nach Šahrisabz, das er von Widerspenstigen zu säubern und dessen zahlreiche Contingente [2]) er mit Güte oder Gewalt sich dienstbar zu machen wünschte. An einem Samstag [3]) verliess er Nasaf und erreichte in zwei angestrengten Märschen die Burg von Keš. Haufenweise eilten jetzt die bisher so Trotzigen mit Geschenken herbei ihre Unterwürfigkeit zu bezeugen: die Grossen, welche ihre Huldigung freiwillig darbrachten, erhielten Verzeihung und wurden mit Statthaltereien bedacht, so Tangribirdi-i Ḥujut mit der von Farachin (? فراخين). Auch Raḥîm Bî Atalyq kam von Samarqand den Pâdšâh aufzuwarten. — Da viele Einwohner von Šahrisabz sich über die von den Leuten Ibrâhîm Mîrachor's, des kgl. Statthalter's, verübten Bedrückungen beschwerten, so gebot ʿUbaidu'llâh Untersuchung und strenge Bestrafung der Schuldigen. Einer der Hauptfrevler, Dîwânbigi Ḥâkim (حاكيم) wurde an den Galgen gehängt.

---

das erkennen wir auch aus dem Ungestüm, mit welchem er nachher den Fall von Balch zu erzwingen trachtet. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass es sich für ihn dabei neben der Blutrache auch um den bleibenden Besitz von Balch handelte, das er seinem Vetter vielleicht nicht grade hatte abnehmen wollen, in des kühnen Maḥmûd Bî Gewalt aber im Interesse der eignen Sicherheit nicht lassen durfte.

1) Fol. ٣١١ r wird als Tradition (روايت) mitgetheilt, dass Achund Qâḍî Ḥâmid (آخوند قاضى حامد), eine der ersten juristischen Autoritäten, ein Fatwâ erlassen habe, welches Maḥmûd für einen Rebellen erklärte. Dieses, mit dem Siegel des Qâḍî versehne, Gutachten habe ʿUbaidu'llâh bei Eroberung Balch's an seinem Haupte verborgen getragen (حضرت شهريار شهيد محمد فتوى را در محل تسخير بلخ در سر مبارك خريده فتح قلعه نمود).

2) Also doch der Ong und Sol?

3) Wohl am 14. Ḏû'l-ḥiǵǵah (19. März 1707), da Aḍḥâ in jenem Jahre auf einen Dinstag fiel.

— Nachdem sodann 'Ubaidu'llâh noch Geld hatte austheilen lassen[1]), zog er weiter nach Chuzâr (قلعهٔ خزار), wo er lagerte.

Hier legte er nochmals den Amiren den Feldzug nach Balch zur Besprechung vor. Sie riethen ihm, in Qarši Quartier zu nehmen und allmählich die Erreichung seines Ziel's anzustreben. 'Ubaidu'llâh aber erklärte rundweg seinen festen Entschluss, die „Befreiung" Balch's nicht aufgeben und sich selbst nicht in den üblen Ruf der Trägheit bringen zu wollen: „ein andres ist mein Sinnen auf Erreichung meines Ziel's, ein andres euer Trachten nach Verzögrung!"[2])

Beim Weitermarsch langte ein Schreiben des Tagaj Murâd Awčî (تغای مراد اوجی)-i Qungrât, Statthalter's von Kilif an, welches besagte, dass Maḥmûd nach Muqîm's Ermordung mit Hilfe der Qaṭafân und der Qurama (۲۳۲ قرمه fol. ۱۷۲ قورمه) von Balch sich selbst den Thron angemasst und die Amire sich wohl oder übel unterworfen hätten. Diese Nachricht fachte den Zorn 'Ubaidu'llâh's auf's neue an: er befahl sofortigen Aufbruch und zog am Freitag, 17. Muḥarram (بتاریخ یوم الجمعه هفدهم شهر محرم الحرام)[3]) weiter. In Qylyš (قلیش?) machte er Halt. Hier empfing er ein Schreiben des 'Âdil Atalyq Ming, Ṣûbahdâr's von Šiburġân, worin dieser meldete, dass, wenn der Pâdšâh sein Zelt am Ufer des Amû Darjâ aufschlage, er und Chušḥâl Dîwânbigi entschlossen seien, mit den waffenfähigen Oezbeken von Čičiktu (چیچکتو)[4]), Maimanah, Gurziwân (گرزوان), Šiburġân nach Balch zu eilen, den Maḥmûd Bi anzugreifen und ihn niederzuwerfen. — Andern Tags kam man nach Tang-i Ḥaram. Hier lief Botschaft von Bûri Bi ein, des Inhalt's: da Maḥmûd Bi, alle Bande des Blut's zerreissend, seinen Vater getödtet, so sei denselben zu rächen für ihn heilige Pflicht und er deren Erfüllung gewärtig: wenn der Pâdšâh sich zu Kilif gelagert, so wolle er seine Söhne und Brüder mit einer Schaar Reisiger, tapfrer Bogenschützen, zu ihm stossen lassen, selbst aber mit den Qaṭafân von Kulâb nach Qunduz jagen, alles

1) An die Armen der Stadt oder an die Truppen?

2) Fol. ۱۳۲ فکر من در تحصیل این مطلوب نیکو است و اندیشهٔ شما در تأخیر نیکو نه

3) 20. April 1707; der Tag war aber ein Mittwoch.

4) Čičiktu liegt südwestlich, Gurziwân südöstlich von Maimanah.

mit Feuer und Schwert verheeren und dann bis nach Balch hineinstürmen [1]).

Am folgenden Tage rastete man auf der Wiese Bilak-Bâš (بیلک باش ؟یجلکه). Dort kam 'Abdu'l-Fattâḥ-i Chaṭâi (عبد الفتاح ختائی), welchen 'Ubaidu'llâh mit einem versöhnlichen Handschreiben an Šîr 'Alî gesandt hatte, zurück und brachte eine unterwürfige Antwort des letztren, in welcher er Verzeihung erflehte und bat, der Šâh möchte zu seiner Beruhigung einen seiner Vertrauten zu ihm schicken und ihn so seiner Vergebung versichern, selbst aber über den Fluss von Bilkand Faridûn setzen: er für seine Person würde niemals wieder den Gehorsam verletzen, bei diesem Feldzug aber eine Anzahl seiner Verwandten (جمعی از برادران اقربای خود را) bis zum Thor Astarchwâr (تا دروازهٔ استر خوار [2])) entsenden.

1) Fol. ۱۹۳v همان روز دولتخانه را بمقام تنگ حرم بر پا کردند و در آن منزل از حضور یوری بی کس آمده عریضهٔ داشت [sic] آورد که یوری بی در انتقام خون پدر انتظار فرصت میکشد و میگوید که مرا از طریق حمیت و غیرت طلب خون پدر که آن ظالم عاقبت نا محمود بی موجبی قطع صلهٔ رحم ساخته بر زمین ریخته است فرض است که اگر صاحب موروثی توسن یکرانرا جنبانیده قلعهٔ کلیف را لشکرگاه سازند من بنده فرمان بردار شده فرزندان برادران خود را با جمعی از جوانان النقوجی بهادر به بندگی عالی فرستاده بنفس خودم چون گرگ درنده ایل و اولوس قبلقلیه کلاب را دریده بجانب قلعهٔ قندز عزیمت نموده آتش نهب و تاراج در آندیار انداخته دیاری را نگذاشته تا تا قلعهٔ بلخ خواهم راند. — Dass übrigens diese hochtönenden Verheissungen zu einer entsprechenden That geführt, ist aus dem Folgenden wenigstens nicht zu entnehmen: der „reissende Wolf" (یوری = گرگ) wird sich, wie früher bei Ḥiṣâr, so auch hier als nicht allzu bösartig gezeigt haben.

2) Später (fol. ۱۷۳v) heisst dies Thor دروازهٔ اشتر خور. Der Ausdruck ist mit dem in Bûrî Bî's Brief gebrauchten تاتهٔ قلعهٔ بلخ zusammenzustellen.

um die verlorne Ehre wieder einzubringen (آب روی رفته را بدست آرم). — „Aber das Glück gewährte ihm diese Gunst nicht“ [1]). — An eben diesem Halteplatz berichtete ein Späher, der sich bis zur Station Chwâgah-i Pâk (منزل خواجه پاک) geschlichen, dass die Bevölkrung von Balch die Handlungsweise Maḥmûd's nicht billige und mit Sehnsucht des Befreiers harre.

Andern Tag's lagerte man auf der Wiese Kôhtan (چلکهٔ کوه تن), wo drei Tage gerastet und durch fröhliche Gelage das Heer in die beste Stimmung versetzt wurde. Die nächste Rast war auf der reizenden Ebne von Taufîr (? منزل توفیر), von wo man mit Sonnenaufgang weiterzog und über die Ebne von Qyz Qutuq Qamyš (قیز قتق قمیش) [2]) an die Fuhrt von Kilif (گذر کلیف) gelangte. Hier liess 'Ubaidu'llâh Lager schlagen und gebot den Truppen, Kähne und Faschinen zu fertigen. Nochmals versuchten die Amîre die Unternehmung zu hintertreiben, indem sie den Uebergang dringend widerriethen: der Chân aber hörte nicht auf sie, liess Schiffe und Kähne in's Wasser bringen, Flösse und Faschinen binden und so die Truppen übersetzen. Als Eclaireur's (بتجهت قراولی) wurden Raḥmânquli Bi-i Durman, Chušḥâl Qaraulbigi-i Qaṭaġân und Nadr-i Čagatai (نذر چغتای بیکی) mit dreihundert Gewappneten (جوون بیضهٔ فولاد) übergesetzt und um einen Tagemarsch vorgeschoben. Als man erfuhr, dass Sa'du'llâh Mirachor mit starker Truppenmacht kampfbereit bei Chânâbâd stehe, riethen die Amîre, den Muḥammed Sa'îd Chwâgah-i Naqîb und Farhâd Bi Autârči (فرهاد بی اوتارچی) mit einer Schaar Chaṭajer und Qypčaqen und einem Theil der qalmyqischen Leibgarde (برخی از قلماقان خاصهٔ شریفه) den Qaraul zu Hilfe zu schicken: doch wurde bald gemeldet, dass die Feinde vor Eintreffen derselben sich zurückgezogen hätten. —

Am Mittwoch, letzten Muḥarram (3. Mai), nach Sonnenaufgang, setzte 'Ubaidu'llâh selbst zu Schiffe über den Strom und nahm in der Burg Kilif am jenseitigen Ufer Quartier: dem Rest des Heeres

---

1) Bei der Erstürmung Balch's finden wir ihn nachher an Maḥmûd's Seite.

2) Am Heerwege halbwegs von Qarši nach Kilif.

gebot er den Uebergang zu beschleunigen[1]. Hier empfing er den 'Âdil Ataly̆q und Chuš̤ḥâl Diwânbigi-i Ming, welche ihrem Versprechen gemäss eine Schaar Ming (جمعی از لشکریهٔ مینکیه) den königlichen Truppen zugeführt. — Die Kunde von 'Ubaidu'llâh's Uebergang über den Amû Darjâ hatte allgemeinen Abfall von Maḥmûd's Anhängern im Gefolge: „sie vergalten ihm Untreue mit Untreue". Noch am gleichen Tage kam Chudâibirdi Qurčibaši in's Lager und klagte über Maḥmûd: ihm folgten Ṭâhir Qušbigi-i Qaṭafân mit Söhnen, Raḥmânquli Išikaqabaši-i Jabu und andre. Sie wurden freundlich aufgenommen und berichteten, dass Maḥmûd die äussre Stadt auf-

---

1) Zur Verherrlichung des grossen Ereignisses bietet Muḥ. Amin all' seine rhetorische Kunst auf: Ich setze die Stelle her, da sie zugleich des Autor's Unbeholfenheit im Satzbau trefflich kennzeichnet. Es heisst fol. ۱۴۹ r—v:

و پادشاه کامکار دریادل از روی جلادت که در دشت چون شیر است و پلنکه و در آب چون ماهی و نهنکه روز جهارشنبه سلخ (مسلخ Hs) محرّم زمانی که ملاح محیط سپهر زورق زرین مهر بر روی آب روان ساختن حضرت خان کیتی ستان بر کشتی که سفینهٔ سحاب بر روی مهر محیط فلکی دولاب (دولاب Hs) ازو نمونه بود و ملا سیدا املا نموده [شعر] الغرض حضرت شهریار روی زمین چون آفتاب بر روی آب عبور نموده آن شاهباز بلند پرواز هما آسا سایهٔ دولت همایونرا بر کرهٔ قلعهٔ تلیف آن طرف انداخته فرمود که بقی لشکر ازین دریای پر شور و شر بی توقف و اهمال نکذرند امرا زانو زده زبان آفرین کشاده کفتند که الخ. Mullâ Sajîdâ, dessen Qaṣîdah vollständig mitgetheilt wird, war einer der hervorragendsten Dichter der Zeit. Am berühmtesten waren seine Muchammas und sein Stadtaufruhr (شهر آشوب). Er lebte im Masǵid des Naẓr Diwânbigi-i Tagaj im Obergemach (در مسجد نظر دیوان بیکی طغای در بالا خانه بود), ging weder in die Häuser der Grossen noch an den Hof, und begnügte sich mit einer angemessenen Pension (برقی که مقدار او بود قناعت میفرمود). Er pflegte Qaṣîden auf 'Ubaidu'llâh zu dichten und starb noch zu dessen Lebzeiten. Muḥ. Amin ۱۷۰ r—v, wo auch ein Muchammas als Probe mitgetheilt wird.

gegeben und sich in die Innenstadt zurückgezogen habe, wo er den Tod erwarte, nachdem er die grosse Audienzhalle, die an Höhe die Burgmauer erreiche, der Erde gleichgemacht.

Nachdem 'Ubaidu'llâh zwei Tage in Kilif verweilt, bis sämmtliche Truppen ihren Uebergang bewerkstelligt, verliess er dasselbe am Freitag, 1. Ṣafar (صفر (Hs. عزه) غرّه الجمعه يوم 4. Mai)[1]) und rückte in Eilmärschen nach Chânâbâd (غانا آباد, gleich hernach richtig خان آباد). Von hier zog das Heer am folgenden Tage in voller Schlachtordnung weiter, lagerte zu Âdinah Masǵid (آدينه مسجد), nahe bei Balch. Es erging der Befehl, sich zum Kampf bereit zu halten, Land und Leute aber zu verschonen: wer nur eine Aehre ausreisse, solle mit dem Tode büssen. Am nemlichen Tage gelangte man nach Sarpul-i Az Ǵandaq (بسرپل آز غندق, Brückenkopf von A. Ǵ.), wo der Chân im Ćahârbâǵ des Ṣâdiq Bi-i Ojrut abstieg. Hier stiessen auch die Schaaren der Ong und Sol „zahlreich wie Ameise und Heuschrecke" zum Heer: ihre Officiere: Tangribirdi-i Ḥujut (hier حيوت, Ǵujut), Chwâǵumbirdi-i Kinnagas, Dôst Qara-i Ǵujut, Taǵmah (hier طعمه, Tu'mah) und Sulṭân 'Abdu'l-ṣamad, die Söhne des Rustam Atalyq „rieben die Wange an der erhabenen Schwelle und erhielten gnädige Versprechungen". Qâsim-i Kinnagas und Er Naẓar-i Manǵit waren bei Qaryq (از مقام قاريق) umgekehrt und hatten sich nach Tirmiḏ gewandt. — An eben diesem Tage kam Ćakan-i Qypćaq (چكن قبچاق), Topbaši der Qypćaq von Balch, mit einer Abtheilung Qypćaqen von Saripul und Sanǵaryk (قبچاقيه سرپل و سانجاريك) und wurde gütig empfangen.

Indessen schickten Muḥammad Sa'îd Chwâǵah-i Naqîb und 'Âdil Atalyq Leute in's Innre der Festung und knüpften dort mit 'Ibâdu'llâh Bi-i Tilau Parwânći (عبد الله بى تيلاو پروانچى) und andern Amiren Einverständniss an. Es wurde vereinbart, dass königliche Truppen um Mitternacht (در جوف ليل) sich am Fusse der Burg, am Wasserthor (بدروازهٔ آب) einfinden sollten: man würde

1) Der erste Ṣafar war damals ein Mittwoch.

ihnen dann öffnen und dem angestammten Herrn huldigen. Demzufolge wurde Muḥammad Ma'ṣûm Ataly̆q der Eunuch mit viertausend Mann Kerntruppen (امثال توقسابه و میر آخور) dorthin beordert, der Anschlag scheiterte aber an der Muthlosigkeit beider Theile. Dies verdross den Chân nicht wenig: er stieg zu Pferde, musterte die Truppen in der Ebne des Nahr-i 'Abdu'llâh (بدشت نهر عبد الله) und liess sie darauf gegenüber von Balch sich lagern. Er hatte gewünscht, zunächst den Thoren der Stadt Lager zu schlagen: die Amîre aber bestimmten ihn, mit Hülfe des Quartiermeisters (بیورتچی افاده کرده) im Städtchen Uzun Šâch (قریهٔ اوزون شاخ) Quartier zu nehmen. — Es wurde zugleich verordnet, dass jeder Ṭinâb Waizensaat, der von Pferden zerstampft worden, dem Eigenthümer aus dem Fiscus (سرکار) vergütet werde. —

Als 'Ubaidu'llâh wahrnahm, dass das Weichbild der Stadt (سواد قلعه schr. سوار قلعه) dem Blick allzu ferne sei, so rückte er sein Lager bis zum Namâzgâh, einen Pfeilschuss von der Stadt (که تا قلعه قریب یک تیر انداز باشد). Er wollte nun persönlich den Angriff eröffnen, ward aber von seinen Amîren, besonders dem Raḥîm Bî Ataly̆q, abgehalten, worauf diese letztren gegen die Festung ansprengten und herausfordernd den Schlachtruf erhoben [1]. Maḥmûd

1) سورن انداختند, wie osttürk. سوران سالماق. So wird سورن meistens mit انداختن verbunden, doch nicht immer. Ich benutze diese Gelegenheit, eine Verderbniss aus 'Abdu'lkarîm zu entfernen. Wir lesen p. ۳٥ l. 17—19 in der Beschreibung von Rangit Singh's Feldzug gegen Kašmîr: چون کفار کلیم داخل درهٔ کوه شدند اهل اسلام از چهار جا جلو و عقب اهل اضلال را گرفتند بیکبار شیون بر آوردند خود را بصف کفار زدند. Die Worte شیون — زدند übersetzt Schefer p. 71: Ils se précipitèrent tous à la fois contre l'ennemi, la lance en arrêt; statt شیون ist aber سورن zu schreiben und zu übersetzen: sie erhoben den Schlachtruf. Wie hier سورن mit بر آوردن statt des gewöhnlichen انداختن, so werden die allgemeinern Ausdrücke آواز, افغان, خروش, غلغله, فریاد

liess einen Theil der Besatzung von der obern Festung aus die Angreifer mit Pfeil- und Flintenschüssen empfangen, aus dem Thorweg aber eine Abtheilung mit Musketen bewaffneter Ġalča's von Badachšân hervorbrechen [1]. Es entspann sich nun ein grimmiger Kampf, welcher endlich mit dem Rückzug der Belagerten endigte. Ein grosser Theil der Ausfalltruppen erlag den Streichen der auf's tapferste kämpfenden Buchâren, manche wurden gefangen, der Rest eilte in die Burg zurück. — Maḥmûd sah jetzt wohl ein, dass es ihm nicht möglich sei, gegen ʿUbaidu'llâh das offne Feld zu halten und er sich nothgedrungen auf die Festigkeit der Burg verlassen müsse. Er rüstete sich daher mit aller Macht zu hartnäckiger Vertheidigung, liess auf den Wällen und Thürmen zahlreiche Fackeln anzünden und herausforderndes Kampfgeschrei (آواز کیم و دار حاضر بیش) anstimmen. So vergingen einige Tage zu ʿUbaidu'llâh's grossem Aerger.

Die Amîre liessen sich nun im Kriegsrath also vernehmen: da die Ong und Sol schon oft durch Blutdurst und Treulosigkeit Unheil angerichtet, so sei auch jetzt zu fürchten, dass sie aus Freundschaft und verwandtschaftlicher Rücksicht für Maḥmûd auf den Fortgang der Belagrung hemmend wirken könnten: es sei daher besser, sie in Begleitung eines Haufen's buchârischer Qaṭafân unter dem Vorwand eines Einfall's in Maḥmûd's Stammland Qunduz wegzuschicken [2]; dann aber solle man sich tüchtig an die Berennung halten und die Thore unter einander vertheilen. Demzufolge wurden Samstag 9. Ṣafar (روز شنبه نهم شهر صفر, 12. Mai) [3] Ons Timur Bî Dîwânbigi, Nijâz Ėšikaqabaši, Chwâǵah Quli Mirachor und alle

---

oft mit انداختن, افگندن statt des häufigern بر آوردن, بر داشتن verbunden.

1) Fol. 170r. محمود مردود از بالای حصار جمع بولجاری را تحریک بانداختن تیر و تفنگ ساخته از دروازه بیرون جمع سپاه غلجه بدخشی تفنگ انداز را فرمود.

2) Diese Eröffnung ist sehr wunderlich, nachdem vorher von der Wichtigkeit jener Horden für jede kriegrische Unternehmung so viel gefabelt worden. Auch ist auffallend, dass sie grade nach Qunduz geschickt wurden, wenn man ihre Hinneigung zu Maḥmûd fürchtete. Die Erfolglosigkeit der Diversion war dann ja vorauszusehn. Ueber Maḥmûd's verwandtschaftliche Beziehung zu denselben bleiben wir im Dunkeln: sollte das nicht vielmehr das Fortschicken der Qaṭafân, der Stammgenossen Maḥmûd's, motiviren?

3) War ein Donnerstag.

Qaṭafān (خرد و بزرگ قطغنیه), zusammen gegen 1,500 Mann, sowie Chudājār Parwānči-i Mangit mit der Gesammtmasse (عمله‌ازاری و آلمه‌تان, eig. Officiere und gemeine Reiter) der Ong und Sol nach Qunduz detachirt: um den Leuten alle Besorgniss zu benehmen, wurde Muḥammadjār Bīkaqabāši mitgesandt. Ihre [der Ong und Sol] Gesammtzahl belief sich auf mindestens 4000 Mann (سپاهی آلمردم بچهار هزار نفر بل زیاده میرسید ١٧١٢).

Die Ong und Sol verbreiteten sich nun sofort nach allen Seiten[1]), vernichteten die Saaten, plünderten und mordeten auf's grässlichste. Vergebens suchte Oez Timur Bi dem Unheil zu steuern. Als 'Ubaidu'llāh von diesem wüsten Treiben erfuhr, reute es ihn, die wilden Horden entlassen zu haben; er schrieb deshalb an den Dīwānbigi und Parwānči, es sei ihm berichtet worden, dass Qāsim-i Kinnagas und Er Naẓar, die vordem von Qaryq den Weg gen Tirmiḏ eingeschlagen, jetzt mit 500 Mann nach Balch zu Maḥmūd zu gehn beabsichtigten: ihnen müssten daher Naḏr Toqsabah-i Ming (نذر توقسابهٔ مینگ) und Bik Oġlu Bi (بیک اوغلی بی) mit Mannschaft entgegengesandt werden: auch die Ong und Sol müssten zu Kīrak und Šahrak (در موضع کیرک و شهرک) bis Mu'minābād (تا نواحیِ مومن آباد) lagern und jenen den Weg verlegen. — Diese Botschaft gab den Ong und Sol, die nach Qunduz zu ziehn niemals ernstlich gewillt gewesen, erwünschten Vorwand zur Umkehr, nachdem sie ein paar Tage mit Verheerungen hingebracht.

Unterdessen hatten die Amire von Buchārā und Balch[2]) sich an die Vertheilung der Thore gemacht. Maḥmūd, dies gewahrend, feuerte die Qaṭafān und Quramah von Balch (قطغنیه و قورمهٔ بلخ) zum Kampf an: er selbst rückte Freitag den 22. Ṣafar [25. Mai,

1) Fol. ١٧١٧ چون خوک تیر خورده خود را بهر جنب میزدند, sie wälzten sich wie ein vom Pfeil getroffnes Schwein nach allen Seiten! Vgl. ١٨٦٢.

2) Fol. ١٧٣٢ امرای نامدار بخارا و بلخ بتقسیم دروازه مشغول گردیدند. Mit امرای بلخ sind wohl die in's buchārische Lager übergetretenen Amire gemeint. Vgl. ١٧٧٢.

Mittwoch] vor die Thore, überschritt den Festungsgraben und ordnete die Reihen zur Schlacht [1]. Ihm gegenüber schaarten sich unter 'Ubaidu'llāh's Führung die buchārischen Truppen und das Gefecht begann. Muḥammad Raḥīm Bīkaqabaši-i Durmān und Ni'matu'llāh Toqsabah-i Naimān, die auf dem rechten und linken Flügel (برانغر و جوانغر) einander gegenüber (?) standen „hatten unter einander eine Wette eingegangen und ihr Leben zum Pfand gesetzt"; sie stürzten sich gemeinsam auf die Feinde und thaten Wunder der Tapferkeit. Das kühne Vorkämpfen der beiden Amire riss die Soldaten mit fort und nachdem den ganzen Tag über auf's blutigste gestritten worden, gelang es den Buchāren die Gegner mit grossem Verlust an Todten und Gefangnen in die Stadt zurückzuwerfen [2]. Zu weitrem Kampf auf offnem Felde unfähig beschränkte sich Maḥmūd fortan auf die Vertheidigung (قلعه داری). 'Ubaidu'llāh aber wies die einzelnen Thore je einem Amir mit einer Anzahl Leute zum Angriff an.

Auf die Nachricht vom Treiben der Ong und Sol [3]) entbot der Chān dem Oez Timur Dīwānbigi und Chudājār Parwānči: da Qāsim und Er Naẓar Tirmiḏ verlassen hätten [und nach Balch

---

1) Ibid. یساول بر بست و جنگرا بپیش گرفت

بیت چراغی کان فرو خواهد نشستن

میکند در وقت مردن خانه روشن ۞

„Ein Licht, das erlöschen will, erhellt noch im Augenblick seines Sterben's das Haus".

2) Fol. ۱۸۳v اکثر باغیان بعرصهٔ تلف رسیدند و برخی اسیر و دستگیر شدند آنچه از جنگ اجل جسته بودند رو بسوی حصار ساختند الخ, womit die gelegentlich des ersten Ausfallgefecht's gebrauchten Worte zu vergleichen sind (fol. ۱۷۰v): اکثر متخلفان علف شمشیر شدند و برخی ازان گمراهان اسیر و دستگیر شدند بقیة السیف خسته و جسته پناه بقلعه برده سر نتوانستند بر آورد. Der Hergang ist überhaupt beidemal in seinen Hauptzügen der gleiche, auch die Bemerkung, dass Maḥmūd hinfort auf die Defensive beschränkt worden, stimmt auffallend. Sollten da zwei „Siege" aus einem gemacht worden sein?

3) D. h. doch wohl von ihrem auf die erste Ordre hin erfolgten Rückzug.

gekommen seien, [يترمش يوله بر آمده اند], so seien die Thore an das Heer vertheilt worden, genannte Amire aber hätten sich mit all' ihrer Mannschaft im Städtchen Âsiâ-i Rigak (قلعهٔ آسیای ریکک) zu lagern und die Thore Chwaǵah 'Ukkâšah [1]) und Ušturchwur (خواجه عکاشه و اشتر خور), welche ihnen zugefallen, zu hüten. — Die beiden Amire ritten also mit den Qaṭafân und Ong in voller Schlachtordnung (یساو بسته) zu den Thoren von Balch und nachdem sie ihre Quartiere in den bezeichneten Ort verlegt, plünderten sie in der Umgegend was die königlichen Truppen bisjetzt verschont hatten. Den buchârischen Amiren war es nunmehr klar, dass es gerathner sei, jene unbändigen Schaaren im Lager zu halten als auswärts zu verwenden. Es wurde daher Bitan Muḥammad-i Manǵit (بیتن محمد منغت) mit der Weisung an sie abgesandt, ungesäumt in's Lager zu kommen. Dies Gebot beunruhigte alle Qaṭafân, Ong und Sol auf's lebhafteste: sie verzogen jenen Tag und „warfen das Loos der Berathung" [2]). Am folgenden Tag kam Nadr Lûlû und bekräftigte Bitan's Botschaft: des Pâdišâh Majestät erwarte und befehle, dass Oez Timur Dîwânbigi, Chudâjâr Parwânči, Nijâz Išikaqabaši, Chwâǵahqul Mirachor, Sulṭân Qurčibaši insgesammt ihre Quartiere an Ort und Stelle lassen, mit ihrem Gefolge aber sich in's königliche Hauptquartier verfügen sollten, damit über die Gewinnung Balch's berathschlagt werde [3]). Bei diesen Worten ergriff die Leute Furcht und Zittern. Nothgedrungen machte sich endlich Šâhum Bi mit einem Haufen in höchst verzagter Stimmung [4]) allgemach auf den Weg: ihm folgte Nadr Čaǵataibigi: Nadr Lûlû wollte sich wichtig machen [5]) und sagte zum Genannten: Ihre Majestät haben bloss die Genannten zu sich befohlen, Ihr sollt hier bleiben. Diese Aeussrung vermehrte die Besorgniss. „Nijâz Išikaqabaši sagte:

---

1) Siehe Ibn Baṭûṭa III. 62.

2) Fol. ۱۷۳r قرعهٔ استخاره و استشاره انداختند, vgl. von eben diesen Ong und Sol fol. ۱۱۹v—۱۱۷r بعد از غلطیدنند قرعهٔ استشاره.

3) Ib. که کینکاش نموده قلعه از خدا میطلبیم.

4) با جمع کم خوف بسیار کردن بسته دل خسته, wörtlich: mit wenig Leuten und viel Furcht u. s. w.

5) Im Text steht: Lûlû wollte seine Perlen (لولو) an den Mann bringen.

O Lâlû! wenn der Augenblick gekommen ist, der Jugend Lebewohl zu sagen und unser aller Leben sich zum Ende neigt, so gib uns deutlichere Kunde! Lâlû entgegnete: behüte! behüte [1]". Da befiel die Masse unversehns ein panischer Schreck: haufenweis stäubten sie auseinander. Oez Timur und Chudâjâr Bi begaben sich in's Lager: Nijâz Bikaqabaši, Chwâǵah Mirachor, Sulṭân, Ṭagmah (و سلطان و طغمه), 'Abdu'l-ṣamad, Chwâǵumbirdi-i Kinnagas, Muḥammad 'Alî-i Mangit und Andre (غير ذلك) mit 2,500 Ong und Sol setzten über den Nahr-i Iṣfahân (نهر اصفهان) und gingen nach Balch zu Maḥmûd. — Umsonst versuchte der höchlich aufgebrachte 'Ubaidu'llâh durch ein huldreiches Schreiben die Abtrünnigen zurückzubringen: bloss den Nijâz Bikaqabaši und den Chwâǵahqul Mirachor führte endlich Oez Timur mit „tausend Listen" in's Lager zurück.

Auf die Ong und Sol aber lauerte das Verderben. Zuerst liess sie Maḥmûd, der ihnen mit nichten traute, einen ganzen Tag vor den Thoren Balch's warten: dann forderte er von ihnen, nachdem er sie gegen eidliche Versichrung ihrer Aufrichtigkeit endlich eingelassen, dass sie vor allem „ihre Hände in Feindesblut waschen sollten". Sofort stürmten sie in ihrer Verblendung zum Thor hinaus und stürzten sich mit Ungestüm auf die königlichen Truppen, welche ihren Anprall fest empfingen, viele von ihnen tödteten, noch mehr gefangen nahmen [2]) und den Rest gegen die Stadt zurücktrieben. Bei Anbruch der Dunkelheit zogen sich beide Theile in ihre Stellungen zurück: die Ong und Sol aber verbrachten in dem von Maḥmûd ihnen angewiesnen Čahârbâǵ des Ḥaramsarâi eine vergnügte Nacht und berauschten sich bis zur Sinnlosigkeit, „ohne an die Tücke des Schicksal's zu denken". — Damals kam auch Dôst Mirachor-i Ming, der mit Maḥmûd befreundet war, zu den Königlichen [3]).

---

1) Fol. ۱۸۳ v ای لولو اگر موسم وداع جوانی رسیده عیش زندگانی ما مردم بآخر کشیده است زیاده بیین آگهی نمای لولو گفت ۞ حاش و حشون.

2) Wird wohl nicht so arg gewesen sein, wie das Folgende zu erkennen giebt.

3) Der Autor fügt hier bei, dieser Uebertritt habe den Scherz (لطیفه) veranlasst (fol. ۱۸۹ v): اگرچه دشمن رفت دوست آمد چه دوست که آخر آن جبس خود را بکوه کشید. Der dem Witzwort zu Grunde liegende Gedanke ist klar, der Ausdruck weniger. Statt چه دوست ist

An diesem Tage wurde im Lager ein feindlicher Späher ergriffen. Man fand Brandraketen[1]) bei ihm und auf der Folter bekannte er, dass auf den folgenden Morgen ein Ueberfall des königlichen Lager's beabsichtigt sei und auch andre Fussoldaten mit solchen Brandern versehn worden. Diese Kunde versetzte 'Ubaidu'llâh in heftigen Zorn: er gebot, die feindlichen Fusssoldaten mit Lanzenstichen und Pfeilschüssen in Mitte der Truppen in die Festung zurückzutreiben (?)[2]) und beschloss, den Gegnern durch sofortigen Angriff zuvorkommen. Nachdem er in der Frühe sich betend an Gott gewandt, seinen Beistand für die bevorstehende Entscheidung zu erflehn, ordnete er selbst das Heer zum Sturm. Muḥammad Sa'îd Chwâǵah-i Naqîb, 'Âdil Atalyq, Chušḥâl Dîwânbigi-i Ming mit allen Truppen von Balch wurden gegen das Wasserthor, Farhâd Bi-i Antârči und Rahmânquli Bi-i Durmân mit einer Anzahl bucharischer Officiere und Reisigen gegen das Thor von Čiġân beordert. Muḥammad Raḥîm Bi Atalyq-i Juz und Ma'ṣûm Bi Atalyq der Eunuch standen im Centrum unter dem königlichen Banner. Oez Timur Dîwânbigi-i Qaṭafân führte die Vorhut des linken, Chudâjâr Bi Parwânči-i Manġit die des rechten Flügel's.

Bei Sonnenaufgang begann der Sturm. Mit lautem Schlachtruf stürzten sich die Truppen von allen Seiten auf die Mauern und Thore: während ein Theil durch Lücken, die sie beim ersten Anlauf in die Wälle gebrochen, in die Stadt drangen, erstiegen andre die Festung mittelst Leitern und in wenigen Augenblicken waren die Angreifer im Innern des Platzes, wo ein grässliches Gemetzel begann. Bei diesem Anblick verliess den sonst so entschlossnen Maḥmûd seine Festigkeit: er verliess die Stadt durch das Promenadethor und schlug, nur von einem kleinen Häuflein Fussvolk und Reiterei begleitet, den Weg in die Wüste ein[3]). Ihm

---

jedenfalls چه دوست zu schreiben: dann kann man etwa übersetzen: ist er auch als Feind gegangen, so ist er doch als Freund gekommen: was Wunder? trug er doch nur sein eigen Geläute in's Gebirg. — Uebrigens stünde besser اکر st. اکرچه, so dass اکر — آمد den Vordersatz bildete.

1) So übersetze ich vermuthungsweise das مشک پای دوک des Textes, vgl. مشک دوانی. Jedenfalls bezeichnet das Wort ein Brand- oder Sprenggeschoss.

2) Vgl. den Text.

3) Der Autor fügt hier bei „da jener Verworfne in den Augen der Diener [des Pâdšâh] geringfügig schien, so verfolgte ihn Niemand". Ob dies der Grund war, weswegen die Sieger den Flüchtling ruhig entweichen liessen, möchte doch sehr zu bezweifeln sein. So unbedeutend war Maḥmûd auch nach dem Verlust von Balch noch lange nicht. Eher zogen sie es vor, dem ge-

folgten Šîr ʿAlî, Sulṭân Qurčihaẓi und Jâdgar-i Qungrât. Die Ong und Sol jagten in verzweifelter Angst durch die Strassen und suchten umsonst einen Ausweg: ihre Officiere, wie Ṭagmah Bi, ʿAbdu'l-ṣamad, Chwâǵumbirdi, Muḥammadquli-i Mangit, geriethen in Gefangenschaft. Die bucharische Reiterei sprengte in die Stadt und begann zu plündern und zu morden: dem Lärm der Kämpfenden, dem Jammergeschrei der Frauen und Kinder gesellte sich bald das Prasseln der Flammen, welche die meisten Quartiere verzehrten. In den Häusern der reichen Kaufleute, zumal der Inder, fiel den Truppen ungeheure Beute in die Hände: auch zahlreiche Weiber und Mädchen wurden gefangen fortgeführt, später aber von einer pestartigen Krankheit meistentheils hinweggerafft [1]).

Indessen war ʿUbaidu'llâh, als die Jammerrufe der unglücklichen Einwohner immer furchtbarer in's Lager herüberschallten, zu Pferde gestiegen und nach der Stadt geritten. Unter dem Thore von Čigân begegnete er einem von den Ong und Sol, dem er das Schwert in den Leib stiess: dann ritt er in die eroberte Stadt. Durch Heroldsruf gebot er dem Morden und Rauben Einhalt zu thun und willig fügten sich die Truppen seinem Geheiss. In der Frühe des Freitag's [2]) bestieg sodann ʿUbaidu'llâh den Thron von Balch und nahm die Glückwünsche der Einwohner, Vornehm und Gering, entgegen [3]).

Nachdem einige angesehne Männer, welche früher am Hofe [4]) eine ehrenvolle Stellung eingenommen, sich aber nachher undankbar gezeigt hatten, die verdiente Strafe erlitten, beschäftigte sich der Šâh mit Ordnung der Angelegenheiten von Balch. Auf den Rath seiner Amîre liess er verschiednen Anhängern Maḥmûd's Verzeihung angedeihn, Männer von bewährter Ergebenheit belohnte er mit Aemtern und Würden. So wurde ʿÂdil Bi-i Ming zum Atalyq-i Kull von

---

schlagnen Feind eine goldne Brücke zu bauen, statt ihn zu verzweifelten Kampf zu treiben.

1) Muḥ. Amîn meint, diese Pest sei eine Strafe dafür gewesen, dass musalmanische Weiber zu Sclavinnen gemacht worden.

2) Das Datum der Thronbesteigung ist so wenig als dasjenige der Einnahme von Balch selber sicher zu bestimmen. Diese Unsicherheit rührt namentlich von dem Umstande her, dass die Stellung der Ankunft und Niederlage der Ong und Sol im Zusammenhang der Ereignisse keineswegs klar ist, ausserdem die Wochentage bei Muḥ. Amîn meistentheils verkehrt angegeben sind: er nennt gewöhnlich frischweg den Freitag, unbekümmert darum, ob derselbe zum Monatstag passt. Vielleicht kamen die Ong und Sol schon am Tag nach dem letzten Ausfall Maḥmûd's, also Donnerstag, 23 Ṣafar; dann fiel Balch Freitag, 24. Ṣafar und am gleichen Tag wird wohl auch ʿUbaidu'llâh den Thron bestiegen haben, da der Sturm schon bei Sonnenaufgang unternommen wurde und der Kampf nicht lange dauerte.

3) Der Text unter den Textproben No. II.

4) Wohl an denjenigen Muqîm's, dessen Rächer nach jeder Richtung hin zu spielen ʿUbaidu'llâh für angezeigt finden mochte.

Balch ernannt; Chwušḥal Bî b. Jâr Muḥammad Ataljq zum Dîwânbigi allda; 'Ibâdu'llâh-i Tilau zum Parwânči; Ṭâhir Qušbigi-i Qaṭafân zum Dâdchwâh. Aus der Zahl der buchârischen Officiere ward Farhâd Bî-i Antârči Statthalter von Šahrisabz, das den Ong und Sol gehörte, Muḥammad Raḥîm Bî b. Allâhjâr Ataljq Statthalter von Qarši, Ni'matu'llâh Bî-i Naimân Dâdchwâh von Buchârâ; andre erhielten andres nach Maassgabe ihrer Dienstleistungen. — Mullâ 'Abdu'l-raḥmân, der bei der Erstürmung von Balch sich durch Breschelegen hervorgethan (تردد نقب ساخته بود), wurde Wazir und [so] Dîwân von Balch. — Was das Amt des Munši anlangt, so wurde an Stelle des mit Tod abgegangnen Mullâ Mîr Muḥammad, der sowol Munši von Buchârâ als von Balch gewesen, Qâẓî Jûsuf-i Ǵûibârî (قاضی یوسف جویباری) zum Munši von Buchârâ ernannt; das Staatssekretariat von Balch wurde dem Mullâ Zâhid (ملا زاهد) und Mullâ 'Abdu'llâh (ملا عبد الله) gemeinsam übertragen. — Das Bibliothekariat wurde dem Mullâ 'Abdu'l-Bâqî, der dasselbe schon unter dem verstorbnen Herrscher bekleidet hatte, belassen. Mullâ Jûsuf-i Balchî [1] (ملا یوسف بلخی) ward Mušrif (Kronschreiber) zu Balch, Bâbâ Chwâǵah Čuhrahbaši (Pagenoberster) Mutawallî (Aufseher) der Grabstätte 'Alî's.

Die Soldaten begannen sich indess nach der Heimath zu sehnen; zudem hatte die Sonne das Zeichen der Zwillinge verlassen und war in dasjenige des Krebses eingetreten; Hitze und Verderbniss der Luft stiegen auf's Höchste. So dachte denn 'Ubaidu'llâh an den Abzug. Nachdem er noch einige Tage unter Festgelagen und Spenden hingebracht, verliess er, umringt von der Bevölkrung, die sich nicht von ihm trennen wollte, die Stadt und schlug sein Lager im Garten Murâd, vor dem Thor Chwâǵah Sulṭân Muḥammad (بىغ [Hs. باغ] مراد بیرون از دروازهٔ خواجه سلطان محمد) auf. Am gleichen Tag gab er noch eine allgemeine Audienz (بار عام), bei welcher Hohe und Niedrige gleicherweise Zutritt hatten und theilte nochmals reiche Spenden aus. Dann setzte sich das Heer gegen Andchu (اندخو) in Bewegung.

Der Marsch ging zunächst über Sâlbârû (سالبارو) [2], dem Eigenthum des Muḥammad Sa'îd Chwâǵah-i Naqîb, Aqča (قلعهٔ اقچه),

---

1) Wahrscheinlich der Verfasser des Taḏkirat-i Muqîmchânî.

2) Es ist wohl Sâlburna, nordwestlich von Balch, gemeint.

wo einen Tag gerastet und die Aufwartung der vier Ḥâkim's aus turkmânischem Geschlecht entgegengenommen wurde, nach Miṣr Rubâṭ (بموضع مصر رباط) im District Šiburġân. Hier erkrankte der Šâh in Folge der ungesunden Luft, welche der um Šiburġân herrschenden, durch das Wehn giftiger Winde noch empfindlichern Trockenheit ihren Ursprung verdankte, und musste zur grossen Bestürzung des Heer's einige Tage das Bett hüten. Als er nach seiner Genesung zum erstenmal wieder zu Pferde stieg, ward er von Officieren und Soldaten jubelnd begrüsst. Er entliess jetzt den 'Âdil Bî mit vielen Ermahnungen nach Balch und setzte darauf den Marsch fort. Ueber Chwâġah Dûkôh (موضع خواجه دوكوه) erreichte er in einem Gewaltmarsch (دو منزل را يكى منزل ساخته) Andchû.

Der Aufenthalt in dieser Stadt wurde vor allem der Züchtigung des Naẓar Dâdchwâh-i Turkmân (نظر دادخواه تركمان) gewidmet. Derselbe war der Bruder des Bâqî Šaġâl (باقى شغال), Ḥâkim's von Andchû. Als noch bei Lebzeiten Subḥânquli's Muḥammad Muqîm in Balch sich gegen seinen Grossvater empört [1]), hatte der Dâdchwâh, ein verwegner Trunkenbold, die daraus entstandne Verwirrung benutzt, um die in der Umgegend von Balch nomadisirenden Turkmânen aufzuwiegeln und mit ihrer Hilfe die Muslime zu beunruhigen. Subḥânquli hatte seine Bestrafung auf eine gelegnere Zeit verspart: als nun 'Ubaidu'llâh zu Andchû lagerte, erschien der Uebelthäter im Leichenhemd, das Schwert am Halse hängend, aber seine Stunde war gekommen, das Todesurtheil erfolgte: er wurde zu Tode geprügelt [2]).

'Ubaidu'llâh ernannte nun den Arslan Bakâul, einen Turkmânen (ارسلان بكاول از آلاميرادەكنان تركمان), der sich an Tapferkeit einem Tiger gleich achtete [3]), zum Ḥâkim von Andchû und nach Ordnung der dortigen Angelegenheiten überschritt er den Strom

---

1) Von einer förmlichen Empörung Muqîm's lässt Muh. Jûsuf ebenso wenig etwas verlauten, als von den damit zusammenhängenden Ausschreitungen des Naẓar Dâdchwâh.

2) Fol. ۱۰۲ b امر قضا جريان صادر شد كه در تہ چوب كار او را بپايان رسانيدند. Statt تہ چوب ist in diesem Sinne زير چوب gebräuchlicher, doch kann der Ausdruck nicht wohl heissen „am Pranger“, da die Todesart damit noch nicht bezeichnet wäre.

3) Fol. ۱۸۳ b در مبارزت خود را كم از يولبرس نگرفت.

Karki (از معبر كركى[1]). Ohne sich in Qarši länger als zwei Tage aufzuhalten, kehrte er nach Buchârâ zurück, wo er den Rest des Jahr's dem Vergnügen widmete.

Wie bereits erwähnt, hatte 'Ubaidu'llâh Šahrisabz dem Farhad Bi, der sich vor Balch sehr ausgezeichnet, zugedacht und wünschte dasselbe daher den Ong und Sol wegzunehmen. In der Meinung, dass dazu die Chaṭâj und Qypčaq hinreichten, erliess er einen Jarlîġ in diesem Sinne und erfreut begab sich Farhâd zu den Chaṭâj und Qypčaq, welche bei Qarši und Samarqand nomadisirten. Sie lebten nach Zerstreuung ihrer Il und Ulus in alle Districte[2]) in sehr bedrängten Umständen und waren durch die Aussicht auf ein so fettes Waideland sehr angenehm überrascht. Die Aeltesten beschieden die Mannschaften durch Herolde und bestimmten Pul-i Mîrzâ (پل ميرزا) zum Sammelplatz. Da aber äusserten sie Bedenken: die Ong und Sol, die in Šahrisabz bis dahin ansässig gewesen, hätten bei Balch schwere Verluste erlitten und würden sich jetzt diesen Jurt gewiss so leicht nicht entreissen lassen. Neben ihren unzählbaren Schaaren sei das hier vereinigte Heer wie das Ohr einer Kuh [neben dem ganzen Rumpf][3]). Als Farhâd Bi entgegnete: die Aqsaqal's möchten sich deutlicher erklären, so sagten diese: der Pâdšâh habe den Amîr Šahrisabz zur Belohnung angewiesen, sie selbst aber zu dessen Erobrung genügend erachtet: es sei aber sehr zu besorgen, dass jene verzweifelten Leute[4]) den Truppen eine Niederlage bei-

---

1) Im Text معبر: man erwartete معبَر.

2) كه از تفرق ايل و الوس خودها بهم پرلنه بنابار زندگانى ساخته در آرزوى چنين حشمين متين بودند. So wird ايل و الوس oft im Sinne von „das ganze Volk" gebraucht und so ist auch Abušqa ٣٣٣ l. 5 u. (= Pavet de Courteille dict. turc-or. 308) in dem aus Nawâ'î's Sadd-i Iskandarî citirten Bait ايليدا statt البيدا zu lesen: der Vers ist dann so zu übersetzen: im Volk sind Sclaven und Freie: das Rossetummeln aber ist der Königsöhne Sache. Den bei der Uebersetzung: „En tête du peuple sont les esclaves et les hommes libres" entstehenden Unsinn scheint Pavet de Courteille übersehn zu haben. — Uebrigens wissen wir ebenso wenig Näheres über diese Zersprengung der beiden Stämme, als über deren unglückliche Händel mit den Ong und Sol, die gleich darauf erwähnt werden.

3) Fol. ١٨٢r لشكريكه الحال ما جمع كرده ايم نسبت آن جنود نامعدود گوشى از گاوى بيش نيست.

4) Ib. كه ايين وقت خوك تير خورده شده كفن در گردن كرده اند; die Metapher ist von einem angeschossenen Eber genommen.

bringen würden, nach welcher sie schwer entkommen könnten. Man dürfe daher die Feinde nicht gering achten [1]. Es sässen nur wenige Chaṭāj und Qypčaq im Reich. Besser daher, ein paar rüstige Leute als Späher (یقرولی) vorauszusenden, sämmtliche Chaṭāj und Qypčaq von überallher zu vereinigen, sie zu bewaffnen und dann mit aller Macht (بصد تمت) die Sache anzugreifen. — Farhād antwortete, dass sie Unrecht hätten, so zu sprechen. Die Schläge, die sie einst von den Ong und Sol erhalten, seien ihnen wohl noch im Sinne? Wer seien denn Jene, sie so sehr zu scheuen? Jetzt aber handle es sich vorab darum, Šahrisabz dem Pādšāh zu gewinnen [2], nachher könne man sich noch immer um andres kümmern. — Nothgedrungen (جار و ناجار) rüsteten sich demnach die Chaṭāj und Qypčaq zum Kampf und machten sich in aller Eile gen Keš auf den Weg. Die Ong und Sol aber machten sich auf die Nachricht vom Nahn Farhād Bi's gleichfalls streitfertig [3].

Während in militärischer Hinsicht die Regierung ʿUbaidu'llāh's grade in diesem Zeitpunct eines gewissen Glanzes nicht entbehrte, verschlimmerten sich die innern Zustände immer mehr. Um's Jahr 1120, Rattenjahr (در سنه عشرون الف مائه موافق سچقان ییلی beg. 23. März 1708) hatten in Folge der unruhigen Zeiten die Bestände (Einkünfte, وجوه) des königlichen Schatzes grosse Einbusse erlitten: dazu kam die Freigebigkeit und Verschwendung des Pādšāh. Für nöthige und unnöthige Ausgaben des Sarkār hatten die Beamten (عملاء تربیر) grosse Schulden bei den begüterten Einwohnern Buchārā's contrahiren müssen: dabei steigerten sich ʿUbaidu'llāh's Ausgaben von Tag zu Tag. Da nun stellte Ḥaǧǧī Muḥtar Šafī (حاجی محتر شفیع) dem Chwāǧah Baltu, der Schatz-

---

1) Ib. اندیشهٔ چنین روزی را باید (گرد sic) که خصم را سهل و حقیر نباید انگاشت.

2) Fol. ۱۸۶۷ بورت شهرسبز را صاحبی کرده.

3) Weiter erfährt man nichts von der Sache. Unter dem Jahr 1120 findet sich eine ziemlich läppische Geschichte von einem Schwindler, der durch Akrobatenkünste Stadt und Hof, schliesslich auch den anfangs misstrauischen ʿUbaidu'llāh zu täuschen wusste. Es war der Eunuch Baltu, der des Šāh's Widerwillen gegen den Gaukler endlich überwand und ihn dessen Kunststück anzusehn überredete. Muḥammad Amīn rühmt sich bei dieser Gelegenheit, den Kunstgriff des Schwindler's sofort durchschaut zu haben und gibt dessen Erklärung in extenso.

meister und in Finanzangelegenheiten 'Ubaidu'llâh's Vertrauensmann war, vor, dass der Schatz für Hof und Heer, für die Beköstigung der fremden Gesandten u. s. w. nicht ausreiche und Anlehn die Bedrängniss nur vermehrten: dass in Folge dessen Unzufriedenheit der Unterthanen und der Ruin des Landes zu befürchten sei und einer plötzlich nothwendig gewordnen Kriegsrüstung nicht begegnet werden könne. Sein Rath gehe desshalb dahin, den Čau einzuführen, das heisst, den Gehalt des Geldes etwas zu mindern und dadurch die Creditverhältnisse wieder zu heben: so werde jedem Verlust der Unterthanen vorgebeugt und es komme wieder gutes Geld in den Schatz [1]. Auf diese Weise hoffe er sicher die Angelegenheiten von Hof, Heer und Unterthanen zu ordnen, den Schatz zu füllen und das Volk insgesammt zufrieden und dankbar zu stimmen. — Durch diese Vorspieglungen gewann er endlich den Chwâgah, der die Sache gemeinschaftlich mit ihm dem Chân vortrug. 'Ubaidu'llâh liess sich vom Schein blenden und willigte ein [2]: er knüpfte nur die Bedingung daran, dass bloss solche Massregeln ergriffen würden, welche das Wohl des Reich's und das Wohlbefinden des Volk's erheischten, dass aber den Musalmânen Zwang oder Unbill auf keinerlei Art geschehe [3]. — In einer geheimen Audienz setzte dann der einfältige Eunuch seinem Herrn die zu erwartenden Vortheile noch näher auseinander und überwand so dessen letzte Bedenken.

Als diese Münzverändrung in's Leben trat und ein vollwichtiger Tangah zu vieren umgeprägt wurde [4], ergriff die Bevölkrung ungeheurer Schreck. Handel und Wandel stockten plötzlich, die Buden

1) Fol. ١٨٩٢ اکنون مرا از روی دولتخواهی چنین بخاطر میرسد که وضع چاو [Hs. چاو] نمایم [Hs. نمایم] یعنی به تغییر [Hs. تغییر] و تکسیر تنگه کوشیده از عیار چیزی ساقط کنیم [Hs. کنم] و ابواب معاملات بدان مفتوح گردیده بدین سبب مال سره بخزانه (add. عمره) عاید شود و هیچ [Hs. هیچ] کس را خسران و زیان نشود. — Bekanntlich heisst چاو eigentlich Papiergeld, dann dessen Einführung auf den Geldmarkt; weiterhin wird, wie hier, jede auf Verschlechtrung des Metallgehalt's der Münze hinzielende Finanzoperation damit bezeichnet.

2) Fol. ١٨٩٧ شاه ساده دل — سر رضا جنبانیده.

3) Sehr naiv im Angesicht eines so verderblich den öffentlichen Wohlstand angreifenden Project's!

4) Fol. ١٨١٢ چون تغییر و تکسیر در راه یافته یک تنگهٔ سره معمول را یک ضرب بچهار تنگه زدند

schlossen sich, die Waaren verschwanden vom Markt. Manche Leute starben Hunger's, namenloser Jammer überall. Am Freitag brachten die Leute in Masse ihre Klagen an den Hof und stiessen Verwünschungen gegen den Mihtar Šafî' aus. Schliesslich wandten sie sich alle an den Dîwânah-i Panşadmani (? ديوانهٔ پنجصدمنی), der des allgemeinen Vertrauen's genoss und der sich bereit zeigte ihre Sache zu führen. Er ging in's Haus des Ma'şûm Ataly̆q (بتحويلى معصوم اتاليق رفته) und theilte ihm die Beschwerden des Volk's mit. Der Ataly̆q erschrak über den Auflauf: er versprach die Angelegenheit dem Pâdšâh vorzutragen und Abhilfe zu bewirken, aber seine Worte beruhigten den Sturm mit nichten. Geführt vom Dîwânah wälzte sich die tobende Menge vor die Thore der Burg, die mit Steinwürfen bestürmt wurden, während zugleich laute Hohn- und Schimpfreden ertönten. — Als die Eunuchen dies dem Pâdšâh mit Uebertreibungen hinterbrachten, befahl derselbe ergrimmt, dass die vorgeschlagne Massregel unverändert durchgeführt werden, die Häupter der Empörer aber fallen sollten: einige von ihnen wurden auch wirklich aufgehängt (از حلق كشيدند). — Der Vorschlag des Mihtar behielt demzufolge Rechtskraft und die Leute mussten sich wohl oder übel fügen: die Buden öffneten sich nach ein paar Tagen wieder und man nahm einen Tangah zu vieren [1].

'Ubaidu'llâh aber fand in seiner Hauptstadt keine Ruhe. Es verlangte ihn, wiederum nach Balch zu ziehn, um die Pacificirung dieser Stadt und ihrer Umgegend zu Ende zu führen. Als er aber sein Vorhaben den Amiren mittheilte, so benützten diese, denen die frühern Heerfahrten genug Beschwerden verursacht, die Meldung des Chušḥâl-i Qaṭaġân, Gouverneur's von Samarqand, von Einfällen der Qalmaq und entgegneten, dass die Anwesenheit des Pâdšâh in Balch nicht vonnöthen sei: Stadt und Land seien ruhig, Maḥmûd liege wie eine am Kopf verletzte Schlange zusammengeringelt in Qunduz. Dagegen seien die ungläubigen Qalmaq mit ihren an Mähne und Schweif geschornen Rossen [2]) gegen die Aul's der Il

---

1) Unter dem folgenden Jahr (در سنهٔ احدى و عشرون و الف [Hs. اور] اوكوزييلى] حمله مطابق beg. 11. März 1709) wird mit den üblichen Redensarten berichtet, dass 'Ubaidu'llâh, wie das auch bei morgenländischen Fürsten manchmal vorzukommen pflegt, von Reue über seinen Lebenswandel erfasst worden sei und dem Weintrinken entsagt habe!

2) Fol. ۱۹۲ a يال و دم اسپ خود تراشيده. Die Beziehung dieses Epitheton's gesteh' ich nicht zu kennen: in Bergmann's sehr eingehender Beschreibung des qalmyqischen Pferdes und dessen Wartung (Nomad. Streifereien

und Ulus der Qazaq losgebrochen, sodass die meisten Tribus derselben in die Gewalt dieser Ungläubigen geriethen. Man höre, dass die Qazaq und Qaraqalpaq aus Furcht vor den unzähligen Horden der Qalmaq ihre heimathlichen Sitze verlassen und sich in das feste Taškand zurückgezogen hätten [1]). Gegen diese schlangenähnlichen, dem Zohâk verwandten Ungläubigen müsse der Pâdišâh wie ein zweiter Farêdûn ziehn, gegen diese Jâǵûǵ und Mâǵûǵ als ein andrer Iskandar einen Damm erbaun. Sei man jetzt fahrlässig, so würden die Musulmânen unter den Rosshufen der Ungläubigen zerstampft werden. — Ausserdem hätten von jeher die Pâdišâhe des erlauchten Hauses, die auf Erobrungen auszugehn gewünscht, sich zuvor nach Samarqand begeben und auf den grünen Stein gesetzt [2]). — Da 'Ubaidu'llâh „nur das Wohl der Unterthanen wünschte", liess er sich bereden und machte sich im Frühjahr 22. Ṣafar 1121, Tigerjahr [3]) (بتاریخ بیست دویم شهر صفر سنه احدی و عشرون الف مایه مطابق بارس ییلی = 3. Mai 1709) auf, passirte Pul-i Karminah (پل کرمینه, Brücke von Karminah) und wandte sich nordwärts vom Kôhik nach Samarqand. Ueberall wurde er von den Spitzen der Behörden feierlich eingeholt. Als man zu Pančšambah Bâzâr (بموضع پنجشنبه بازار) [4]) lagerte, fand der Chân an diesem Orte grosses Gefallen; er liess im Čahârbâġ, der in einer Ausdehnung von beinah hundert Ellen mit Bergcypressen (عرعر) bestanden war, sein Zelt aufschlagen und verweilte daselbst drei Tage. Muḥammad Ṣalâḥ, Qambar Bî's Enkel, wurde zum

---

Th. II. 72 ff.) findet sich nichts hierauf bezügliches; auch zeigt die Schildrung, welche dieser Reisende vom Aufsitzen der Qalmyqen gibt (ib. 177), dass keinesfalls die **Mähne** sehr kurz gehalten wird. — Der Ausdruck ist also wohl in übertragnem Sinne zu fassen: in welchem aber? ist mir unbekannt.

1) Es ist dies eine Episode aus jenen Kämpfen, welche der Bund der Qazaq während Tjawka's und seines Nachfolger's Pulad Regierung gegen die dsungarischen Qalmyqen zu bestehn hatte und welche schliesslich mit dessen Sprengung endeten. Die Qazaq mussten 1123 aus ihrer Hauptstadt Turkistân, dann aus Taškand und Sairam weichen und sich in die Chânate Buchârâ und Chiwa zurückziehn. Vgl. Levchine 151—152; Howorth II 642. Lerch, Russ. Revue I. 119.

2) Dies Motiv figurirte schon bei der ersten Fahrt nach Samarqand und konnte nur dort angebracht werden, da die Châne insgemein nur einmal sich auf den grünen Stein zu setzen pflegten.

3) Vielmehr Ochsenjahr.

4) Nördlich oder nordöstlich von Kattah Qurgan. Manche nennen diesen Ort Pašambah und versetzen Pančšambah südlich von Samarqand, andre wieder umgekehrt. Erstre Version scheint mir richtiger.

Čaparči (?) ernannt und führte das Pferd vor [1]. — Von da gelangte man in zwei Tagemärschen nach Samarqand. Beim Anblick der zerfallnen und verödeten Gebäude des Ark [2]) befahl ʿUbaidu'llâh das Daulatchânah nach Čuqur (بموضع چقر), der Wohnung der Chwâǵah von Samarqand, zu verlegen. Bis dahin hatte kein Fremder den Fuss in diese Räume gesetzt. Als nun der Chân schon vor Ablauf der ersten Nacht erkrankte, so glaubte er selbst und seine Umgebung, dass dies vom Betreten des Čuqur ohne Erlaubniss der Eigenthümer herrühre: Schrecken ergriff die Oezbek und Tâǵik [3]), die Grossen spendeten Almosen, fasteten und wallfahrteten, ʿUbaidu'llâh aber siedelte in die Burg über, wo er acht Tage unsichtbar für alle blieb, bis die Genesung eingetreten. Am folgenden Freitag bestieg er den Thron und gab Audienz. Hier meldete eine Botschaft der Chwâǵah von Taškand, dass die Qalmaq von ihrem plötzlichen Sturm auf die Auls der Qazaq in ihre eignen Jurte heimgekehrt seien. Gleichwohl war ʿUbaidu'llâh noch nicht völlig beruhigt: er sandte den ʿAbdu'l-raḥîm Chwâǵah, den Bruder des Qara Bahâdur Chwâǵah Sajid, „welchen die Qazaq als Oberhaupt ansehn und auf welchen sie ihr volles Vertrauen setzen" [4]), nach Taškand, indem er ihn zum Naqîb zu ernennen versprach; auch gab er ihm ein Handschreiben, Ehrenkleider und edle Rosse für die Châne der Qazaq und die Chwâǵah's [in Taškand] mit. Der Chwâǵah, von der Aussicht auf die Niqâbat entzückt, entschloss sich zu sofortiger Abreise, die Bewohner von Samarqand aber hörten auf, vor dem Einbruch der Qalmaq zu bangen.

Nachdem auf diese Weise jeder Schein von Gefahr geschwunden, begann das Heer in Samarqand sich einem üppigen Leben zu überlassen. Wer Neigung zum Trunk hatte, berauschte sich in Bier (بوزه) und Wein, und in Folge trunknen Uebermuth's entstand zwischen einigen Eunuchen und Naimân ein Streit, der schliesslich, mit Schwert und Dolch ausgefochten, mit dem Tod zweier Naimân

---

1) Fol. ۱۹۳ r بعمل چپارچی سر افرازی یافته اسب کشید. Das Wort چپارچی ist mir unbekannt, hängt aber jedenfalls mit چاپماق (چپر Courier) zusammen. Uebrigens scheint in der Hs حسارجی (sic) zu stehn, womit ich nichts anzufangen weiss.

2) Siehe Deguignes, Gesch. d. Hunnen und Türken, übers. v. Dähnert III. 475.

3) اوزبك و تاجيك, wie Muh. Amin statt des gewöhnlichen ترك و تاجيك fast stets sagt.

4) Ueber diese Persönlichkeit und deren Verhältniss zu den Qazaq fehlen uns weitre Nachrichten ebenso, wie über die Stellung des Rahim Bi zu der Horde.

und der tödtlichen Verwundung einiger Eunuchen endete. Die Naimân brachten ihre Todten zu Ni'matu'llâh Dâdchwâh und forderten Rache. Ni'matu'llâh, ein ungestümer und kecker Jüngling, rief die Qungrât und Naimân gegen die Eunuchen zu den Waffen und gerüstet (سلاح در بر درفته) ritten dieselben gegen jene auf. Ma'ṣûm Atalyq erschrak bei dieser Nachricht und wünschte die Sache beizulegen: die Eunuchen aber schrien: sind zwei Naimân gefallen, so sind dafür sechs Sarîǵî tödtlich verwundet worden und werden jenen bald folgen: all' dies Unheil ist von jenen angefangen worden und wir können den Hochmuth und die Herrschsucht Ni'matu'llâh's nicht länger tragen. — Ma'ṣûm Atalyq bedachte, dass Ni'matu'llâh sich stets durch unverständigen Trotz und ungebührliches Benehmen ausgezeichnet, dass aber jetzt, wo er an der Spitze der Naimân und Qungrât eines solchen Gebahren's sich erdreiste, die Sache eine verhängnissvolle Wendung nehmen könne, wenn ihm auf gleiche Weise begegnet würde. Es würde dies den Pâdšâh aufregen [1], die Disciplin des Heeres lockern, das Volk in Unruhe stürzen. — Voll Besorgniss theilte er die Sache seinen Freunden mit, die zornig ausriefen: Wir können die Herrschaft und Vergewaltigung dieses Tollkühnen (متهوّر) nicht länger dulden. Ist er ja doch (آخر) auch nur eines Oezbeken Sohn, der 'Abdu'lkarîm-i Naimân geheissen ward: was für einen Vorzug hat er denn vor uns? Aber wir haben uns nach solch' einem Tag gesehnt. Jetzt muss der Pâdšâh auf Ni'matu'llâh verzichten, oder auf uns! — Ma'ṣûm Atalyq erwiderte mit gefurchter Stirn: jener Thor ist vielleicht zur Besinnung gekommen und nach Hause gegangen: man muss die Angelegenheit dem Pâdšâh vortragen: beharrt jener auf seiner Frechheit, so sollt ihr zu den Waffen greifen.

'Ubaidu'llâh, von dem Vorgefallnen unterrichtet, gebot, dass 'Abdu'llâh Ḥâǵǵî Qušbigi gemeinsam mit Chušḥâl-i Qaṭaṭân den Ni'matu'llâh in's Quartier (قوش) des Atalyq bringen, seine Entschuldigungen entgegennehmen [2] und den Aufruhr dämpfen sollten. Die beiden Officiere richteten ihren Auftrag aus: Ni'matu'llâh aber weigerte sich, in's Haus des Atalyq zu gehn, da er dies in jugend-

---

1) Fol. ۱۴۵ v. وسبب خفّت پادشاه و بیضابطگی سپاه و پریشانی فقرا و برایا گردد. Was خفّت hier bedeuten soll, ist mir nicht ganz klar: wahrscheinlich unbesonnene, in der Aufregung gefasste Entschlüsse und demgemäss gegebene Befehle.

2) Fol. ۱۴۹ v. از در معذرت در آیند.

lichen Unverstand für schimpflich hielt. Alles Drängen half nichts. Der Atalyq und die Truppen fingen an zu glauben, dass der Dâdchwâh am Pâdšâh einen Hinterhalt habe und wurden gegen letztren misstrauisch. Sie gingen am Freitag nicht nach mogolischer Sitte zum Empfang (کورنش), und meuterten. Es kam so weit, dass ʿUbaidu'llâh durch einen Erlass befahl, dass jeder loyale Diener bei ihm erscheinen solle. Niʿmatu'llâh, dem dies ganz gelegen kam, führte seine gesammte Mannschaft an die Stufen des Thron's: der Atalyq und das Heer aber glaubten jenen vom Chân berufen und bevorzugt und hielten sich fern. Die wechselseitige Entfremdung stieg von Tag zu Tag: Zwischenträger mehrten das Uebel.

In diesem kritischen Moment schickte ʿUbaidu'llâh den Läufer Pari (شاطر پری) mit einem Handschreiben an seine Mutter nach Buchârâ. Derselbe erreichte die Stadt in vierundzwanzig Stunden und überreichte das Schreiben des Pâdšâh der Sultânin Mutter, welche jetzt erst erfuhr, was die ungetreuen Oezbeken (اوزبک بیوفا) gegen ihren Sohn beabsichtigten. Chudâjâr Parwânči-i Mangit, das Haupt der Ong und Sol, damals mit der Hut der Stadt betraut, verlor die Fassung und sandte an Muḥammadjâr Bikaqabaši, Ḥâkim von Qaraköl. Ueber dessen Kommen aber ward das Volk unruhig und zog daraus falsche Schlüsse. Man glaubte nämlich allgemein, des Pâdšâh Handschreiben an seine Mutter habe die Ermordung des Abû'l-faiż Sultân anbefohlen[1]); daher gesellte sich jetzt zum Aufruhr in Samarqand auch noch der in Buchârâ. Umsonst gab der Amîr die beruhigendsten Versichrungen, Niemand glaubte ihm. Die angesehnen Leute (Aeltesten, کلانتر) brachten ihre Waffen zum Vorschein, gaben den Amtsleuten (ارباب ولایت) Befehl, die Mauern und Thürme ausbessern zu lassen, die Thore mit zuverlässigen Leuten zu besetzen. Die ärmere Landbevölkrung wanderte aus, die Hausbesitzer zogen in die Stadt (?). Das Gesindel fing an zu plündern, sprengte Gerüchte von einem Einfall der Urganğer aus.

Während so die Lage sich immer bedenklicher gestaltete, kam ein Vermittlungsversuch aus dem Kreise der Chwâğah's. Sulṭân Chwâğah-i Naqšbandi, ausgezeichnet durch Tugend und Gelehrsamkeit, hatte den Chân nach Samarqand begleitet. Beim Ausbruch der Empörung ging er in's Kloster (خانقاه) des Chwâğah ʿAbdu'l-rasûl

---

1) Fol. ۱۹۸r در افواه خاص و عام میگذشت که دست خط پادشاه بوالده اش جهة قتل ابو الفیض سلطانست.

Aḥrārī, dessen Schüler (Murīd) der Pādšāh war [1]) und sagte ihm, dass es an ihm sei, sich um die Besänftigung des Pādšāh zu bemühen. Sie traten zunächst in den Kreis der Amīre, erinnerten jeden einzelnen an die vom Chân empfangnen Wohlthaten, an die Herrschertugenden desselben, an die Pflicht der Dankbarkeit und des Gehorsams, mahnten, in einem Augenblick, wo von den ungläubigen Qalmaq Gefahr drohe [2]), die Unruhe nicht noch durch Unbotmässigkeit zu mehren. — Die Amīre blieben nicht ungerührt von den Worten der Chwāǵah's: sie versicherten ihre Treue und Ergebenheit und bezeugten, dass nur der unerträgliche Hochmuth des Dādchwāh sie in diese Lage gebracht. Auch er sei ja bloss ein Oezbek: was habe er denn für besondre Verdienste? [3]) Die Chwāǵah's gingen also in die Burg, stellten dem Pādšāh in einer Privataudienz die Ergebenheit der Amīre vor, und wie sie nur durch den Stolz Ni'matu'llāh's zu solcher Kühnheit getrieben worden, und riethen, den Dādchwāh für einige Zeit als Statthalter in eine entlegne Provinz, etwa nach Tirmiḏ, zu senden. — Ob dieser Reden ergrimmte 'Ubaidu'llāh und auf die zur Gewohnheit gewordne Frechheit der Amīre schmähend drohte er, diese „mit einem Funken seines Zorns zu vernichten". Chwāǵah 'Abdu'l-rasūl sagte: wenn „die Qiblah der Welt" es wünsche, so würden auf sein Geheiss alle Chwāǵah's, Sajide, Handwerker, die ganze Bevölkrung über Jene herfallen, sie mit Prügeln und Steinen zerschmettern. Sulṭān Chwāǵah aber verwies ihm solche Reden; wie grosse Macht auch Gott den Herrschern, vorab dem reinen Stamme des Čingiz, verliehn, sodass sie in einem Augenblick das Oberste zu unterst kehren könnten, so zieme es sich gleichwohl für dieselben, die Fehler ihrer reuigen Diener lieber zu vergeben als zu bestrafen. — Diese Worte beschwichtigten 'Ubaidu'llāh's Zorn: er verhiess den Dādchwāh nach Tirmiḏ zu schicken und gewährte den Amīren Verzeihung. Es erschien demzufolge ein Jarlīǵ, das dem Dādchwāh die Statthalterschaft von Tirmiḏ verlieh, unter der Bedingung, dass die Ong und Sol sich dem nicht widersetzten. Sulṭān Chwāǵah brachte die Freudenbotschaft den Amīren, die ihn laut dafür priesen, Ni'matu'llāh aber ging betrübt nach Tirmiḏ.

Als der Hof von Naimān und Qunǵrāt leer war, kamen die Amīre reumüthig, niedergeschlagen und furchtsam zur Audienz und wagten nicht aufzuschauen. Einen Vorfall, der sich bei dieser Gelegenheit zutrug, theile ich mit des Autor's eignen Worten mit, da

---

1) Fol. ١٩٨٧ كه پادشاه ارالتقى بتو داشت.

2) Aber die war ja durch den Abzug der Qalmyqen aus der Gegend von Taškand beseitigt!

3) Sonderbarerweise wird Ni'matu'llāh's wenigstens im Anfang nicht sehr geschickte Führung des Commando's in Tirmiḏ hier nicht erwähnt, auch nicht nachher, da es sich um seine abermalige Absendung dahin handelt.

derselbe nicht allein für 'Ubaidu'llâh überhaupt bezeichnend ist, sondern auch insbesondre deutlich dessen damalige, äusserst gereizte Stimmung erkennen lässt. „Jâdgâr, Chwâǵah-i Sajid-i Atâji, der vom Hofe mit der Würde des Naqîb bekleidet worden, drängte sich aus Mangel an Erfahrung und Weltkenntniss unter den Amiren ungebührlich hervor. Des Pâdšâh Blick fiel grade auf ihn: wüthend legte er die Hand an den Griff des Dolch's und fuhr ihn drohend an: du Bettlersohn mit deinem Schnappsack auf der Schulter! wenn die Amire und Truppen sich zu solchen Schritten erkühnt, so haben sie auf Grund der vielen Beweise aufopfernder Ergebenheit, die sowol sie selbst als ihre Väter und Vorväter abgelegt, diesmal Streiche gemacht und wegen des thörichten Ni'matu'llâh zu diesem Gebahren sich erdreistet. Was aber hat dich, du einfältiger Chwâǵah, der du nichts verstehst als beten, dazu veranlasst, vor allen andren dich hurtig vorzudrängen, und wie ein Weissschwänzchen [1]) hüpfend auf so verwerfliche Weise deine Frechheit und Verwegenheit zur Schau zu tragen? Was soll ich jetzt befehlen? etwa, dass man deinen Namen aus der Liste der Chwâǵâh's streiche? denn augenscheinlich weist dein hässliches Benehmen auf die Lügenhaftigkeit deines Stammbaum's hin. — Als der Pâdšâh so furchtbare Worte geredet, wogten die Amire und alle Diener bestürzt durch einander wie die [vom Wind getriebne] Wolke und fingen gleich der Weide zu zittern an. Da erhob sich wiederum Sulṭân Chwâǵah: er öffnete den Mund zum Lob und Preis des kronenverschenkenden, ländererobernden Pâdšâh und sprach: [folgt ein aus nichtssagenden Phrasen bestehendes Gedicht]. Mit diesem herzgewinnenden Lob besänftigte Sulṭân Chwâǵah den Zorn des Ṣâḥibqirân: der gnadenspendende Pâdšâh mengte das Feuer des Unwillen's mit dem Wasser der Huld und gesellte dem Gift der Rache das Gegengift der Verzeihung [2])". Beruhigt kehrten jetzt die Amire nach Hause und gelobten Lichter an die Wallfahrtsorte, die Einwohner von Samarqand aber priesen den Pâdšâh.

Als 'Ubaidu'llâh im Begriff war, nach Buchârâ zurückzukehren, kam Raḥîm Bî-i Durmân, Gouverneur von Qarši in die Burg und erkundigte sich nach dem Belieben Ihrer Majestät. Da der Chân ihn als einen treuen Diener kannte, mochte er ihn nicht wieder von sich lassen und da Qarši nun von ergebnen Männern entblösst war, so erwirkte Ma'ṣûm Atalyq die dortige Statthalterschaft für den Eunuchen Qutluq (قتلق سرای [3]); die Würde des Dâdchwâh

1) Eine Taubenart, pers. سپید دم.

2) Der Text unter den Textproben No. III — Es mochte 'Ubaidu'llâh schwer genug fallen, den Trotz der Amire diesmal ungestraft zu lassen und den Dâdchwâh, auf dessen Naimân und Qangrât er dabei gerechnet hatte, zu desavouiren. Der fressende Grimm, den er nothgedrungen in sich verschloss, machte sich bei diesem unbedeutenden Anlass Luft.

3) Hs. تقلبلق سرای.

aber, auf welche mehrere Bewerber lauerten, gab der Chân dem Bîk Oglu, einem einfältigen Menschen. Die Amîre wünschten nun andre Aemter für die zum Dâdchwâh von ihnen vorgeschlagnen Kriegsleute (جوانان) zu erlangen; 'Ubaidu'llâh aber kehrte sich weiter nicht an sie und machte sich auf den Heimweg. Als er nach Dabûst Šâh (قلعهٔ دبوسی شاه) kam, strömte die Bevölkrung Buchârâ's zu seinem Empfang herbei: bis Karminah kam alles, Jung und Alt, Vornehm und Gering ihm entgegen: „sie vergossen Freudenthränen wie Jakob um den wiedergefundnen Josef". Als sie das treulose Benehmen der Oezbeken erfuhren, fluchten sie den aufrührerischen Amîren und Soldaten, stiessen Schimpf- und Hohnreden wider sie aus [1].

Der Sorge um die Rebellen ledig dachte 'Ubaidu'llâh auf Verewigung seines Namen's durch Bauten. Er wollte einen Čahârbâġ anlegen, der seine persönliche Gründung wäre. Im Frühjahr 1121 [2], als die Sonne in's Zeichen des Stier's trat, theilte er seine Absicht dem Eunuchen Baltu, seinem Haushofmeister (که بکوتوالی بارگاه فلکی جایگاه مأمور بود) mit, welcher mit dem grössten Eifer darauf einging. Es wurde festgesetzt, dass der Čahârbâġ im Westen

---

1) Der Autor schaltet hier eine Anecdote (حکایت) ein, welche das oezbekische Regiment zu charakterisiren bestimmt ist und zugleich seine eigne Herzensmeinung darüber verräth. Unter dem Grossvater des jetzigen Herrscher's, so erzählt er (fol ۲۰۳ r—v), sei eine Gesandtschaft von Îrân in's Land gekommen und einer von den Begleitern des Botschafter's (schr. برفاقت ایلچی st. des برقامت ایلچی der Hs.), 'Andalîb (عندلیب), ein namhafter Dichter, habe die Gelegenheit benützt, Mâwarâ'l-nahr und namentlich Samarqand zu besichtigen, von dessen einstiger Herrlichkeit er viel gehört. Bei seiner Rückkehr sei er vom Šâh (wohl Safî I.) über die Zustände Mâwarâ'l-nahr's unter den Oezbeken befragt worden. Er habe geantwortet, Churâsân und 'Irâq könnten gegenüber von Mâwarâ'l-nahr des Lobes entrathen, da das Haus des Šâh's dieselben schon zweihundert Jahre besitze und an deren Blüthe und Gedeihen arbeite; Mâwarâ'l-nahr aber sei nun bereits mehr als 200 Jahre in den Händen der Oezbeken, die ihr Möglichstes thäten, dasselbe zu ruiniren, trotzdem sei es noch blühend und bebaut. — Wehe, ruft der Verf. zum Schluss, Wehe, dass die fanatischen Šî'ah hinsichtlich dieses Landes die Billigkeit walten lassen, die Amîre und Truppen aber gegen den Pâdšâh, den sie Schatten Gottes nennen, die Stimme der Empörung erheben! Gott schütze den Chân!

2) Hier ist wieder ein chronologischer Schnitzer. Wenn 'Ubaidu'llâh wirklich im Ṣafar 1121 nach Samarqand zog, so konnte er nicht zugleich fraglichen Garten im Frühling desselben Jahres anlegen und der Sorge um die Empörer bereits ledig sein. Wenn also, was der Zusammenhang nicht wohl zulässt, unter der „Empörung" nicht die wegen der Münzverschlechtrung zu verstehn ist, so wird statt 1121 vielmehr . . . . [Lücke im Manuscript. A. M.]

der Stadt, am Thor Talipâǵ (در طرف غربی شهر بدروازهٔ تل پاغ) angelegt werden solle: Architekten und Handwerker aus Balch, Mâwarâ'l-nahr und andern Gegenden wurden versammelt und die Arbeiten energisch in Angriff genommen. Zunächst ward ein quadratischer Raum abgegränzt, dessen jede Seite 1500 Ellen mass: derselbe umfasste mehrere Gärten, die mit einander zusammenhingen, indem von je vier Säulen getragne Thore sich gegen einander öffneten. Die Arbeiten wurden erst im Herbst unterbrochen, als die strengere Jahreszeit dieselben einzustellen nöthigte, im folgenden Frühjahr aber sofort wieder aufgenommen. Man legte Rasen- und Blumenbeete an, Reihen von Weisspappeln und zahlreiche Obstbäume wurden gepflanzt [1]). Als man mit den Baumanlagen fertig war, befahl ʿUbaidu'llâh ein Schloss inmitten des Park's zu errichten und betrieb den Bau mit dem grössten Eifer. Vom Chwâǵah Baltu unablässig überwacht und von den Amîren thätig gefördert kam ein herrliches Gebäude zu Stande. Rings um dasselbe wurden Wiesen und Rosenbeete angelegt, Wasserwerke mit köstlichem Wasser in Gang gebracht. Der Čahârbâǵ erhielt den Namen Chânâbâd [2]).

Noch im Laufe des Jahres 1121, Tigerjahr (در سنهٔ احدی و عشرین الف و مایه مطابق برس ییلی) zeigte sich, dass mit der Besetzung Balch's die Zustände am obern Amû Darjâ noch keineswegs gesichert waren. Die Nachricht von ʿUbaidu'llâh's Erkrankung [3]) hatte die Unzufriednen allerorts ermuthigt, am allermeisten aber den Maḥmûd Bî, der sich sofort erhob und eine Menge von Aben-

1) Ein längres, alle möglichen Obstarten aufzählendes Gedicht auf diese letztren (Metr. Chafîf) ist fol. ٣٠٦ r — ٣٠٧ r zu lesen: dasselbe bildet einen für Pomologen nicht uninteressanten Beitrag zur Kenntniss der Horticultur der Chânate, wie das Maṯnawî Ramzî's auf den Garten Saʿâdatâbâd bei Iṣfahân (Rieu Pers. Ms. II. 850 b—851 a) zu derjenigen Îrân's.

2) Ein versificirtes Chronogramm vom Autor steht fol. ٣٠٨ r, Schluss;

جستجو کرد عقل پیر امروز یافت تاریخ او بهشت نشان

aber بهشت نشان gibt bloss 1108, mit Hinzurechnung von او 1115. Der Verf. wird also wohl ein altes Târich hervorgesucht und hier eingeschwärzt haben.

3) Vermuthlich die gleich nach seiner Ankunft in Samarqand? aber die dauerte ja nur 8 Tage und es ist nicht recht glaublich, dass in dieser kurzen Spanne Zeit Jemand sich die Mühe gegeben habe, sofort nach Qunduz zu jagen und den Maḥmûd Bî zur „Empörung" aufzustacheln. Diese beiden Ereignisse werden also wohl nicht in ursächlichem Zusammenhang gestanden haben. Aber auch dass ʿUbaidu'llâh so spät erst von den Vorgängen um Ġôrî soll erfahren haben, ist seltsam: überhaupt gibt dieser ganze Abschnitt seit der zweiten Fahrt nach Samarqand wieder recht viel zu denken.

teurern, welche solcher Zeiten harrten, um sich sammelte. Zuerst wandte er sich gegen Ġôrî (عوری, später richtig (غوری)[1]), das sich in den Händen der königlichen Vasallen, der Alčin (قرق و آلچین schr. قرق آلچین) befand. Diese schickten den Mîrzâ Bîk Qaraulbigi-i Alčin an den Hof, den Aufstand zu melden. Auf's heftigste aufgebracht berief 'Ubaidu'llâh die Amîre und Officiere zu einem Gastmahl, theilte ihnen das Vorgefallne mit und liess sich also vernehmen: er habe jenen Verworfnen geschont, in der Hoffnung, er werde doch noch zur Vernunft kommen; nun aber wolle es derselbe offenbar in jenen Gauen noch ärger treiben als zuvor. Nach Balch zu gehn sei daher dringend geboten. — Durch diese kühnen Worte geschreckt fielen die Amîre vor dem Chân auf die Kniee[2]: freilich sei bei Maḥmûd's Lebzeiten an Ruhe nicht zu denken, dem Pâdšâh aber gezieme es nicht, persönlich wider ihn zu ziehn. — So entschied denn 'Ubaidu'llâh, dass, sofern durch königliche Diener der Empörung zu steuern möglich sei, diese verwendet werden sollten, und bestimmte Truppen zum Abmarsch nach Balch. Indess kam Chwâǵumbirdi Qaraulbigi Mîrzâbaši (fol. ٢٠٩r خواجم بیردی قراول بیکی میرزا باشی, vorhin fol. ٢٠٨r میرزا بیکی قراول بیکی), und berichtete, dass Maḥmûd mit seinen Reiterschaaren (النعدور), nachdem er die Umgegend von Ġôrî ausgeplündert, wieder gleichen Weg's zurückgekehrt sei, da er gewusst, dass wegen der starken Besatzung Ġôrî's an eine Bewältigung dieser Veste nicht wohl zu denken sei; dass die Befehlshaber von Ġôrî am Morgen mit Staunen die geringe Zahl ihrer Feinde gewahrt, sie angegriffen, den Maḥmûd beim ersten Anprall in die Flucht geworfen, einen Theil seiner Mannschaft getödtet oder gefangen hätten.

Bei Empfang dieser Botschaft äusserte 'Ubaidu'llâh leichthin: was bedeutet Bleiben oder Fliehn jenes Taugenichts? mögen die Amîre durch diese Nachricht sich von ihrem Vorhaben nicht abbringen lassen! Es ward beschlossen, dass Ma'ṣûm Atalyq und 'Abdu'llâh Qušbigi nach jener Gegend gehn und den Aufstand dämpfen sollten. Den Ma'ṣûm Atalyq beschied 'Ubaidu'llâh zu einer Privataudienz und überhäufte ihn mit Geschenken und Gunstbeweisen. Ma'ṣûm, noch von Samarqand her ängstlich, erschrak bei der Berufung ganz ausserordentlich, beruhigte sich aber bei des Chan's Güte in kurzer Zeit und fragte: wie viel von den Tapfern des Heer's ihn begleiten würden? worauf 'Ubaidu'llâh entgegnete, Farhâd Parwânči-i Antarči,

---

1) Südlich von Qunduz.

2) Wieder ganz die nemliche klägliche Komödie wie früher.

Muḥammad Raḥîm Parwânči-i Durmân, Ibrâhîm Mirachor-i Kinnagas, Chwâǵahquli Bi-i Qaṭafân würden an der Expedition theilnehmen. — Am 15. Šaʿbân 1121, Tigerjahr [1]) (بتاغربيچ پانزدهم شهر شعبان المعظم سنة احدى و عشرين الفمايه مطابق بارس بيلى, 20. October 1709) brach er gen Balch auf, zog in Nasaf ein und beschäftigte sich hier mit Sammlung der Truppen.

Während der Atalyq in Qarši weilte, Ibrâhîm Mirachor aber gegangen war, die Mannschaft der Ong und Sol aus Šahrisabz zu holen [2]) und man in dessen Erwartung die Tage zählte, überbrachte eines Tag's Mu'min Bik Muhrdâr ein Handschreiben ʿUbaidu'llâh's an den Atalyq. Bei dessen Lectüre schüttelte Maʿṣûm Bi bedenklich den Kopf, worauf der grade anwesende ʿAbdu'llâh Qušbigi den Inhalt gleichfalls zu erfahren wünschte. Dieser lautete dahin, dass, während das Aufgebot der Ong und Sol und Andrer sich zahlreich sammle, bisher noch nicht von einem einzigen Naimân oder Qunǵrât etwas verlautet habe. Noch schäme sich Niʿmatu'llâh des Geschehenen; es sei am Atalyq, seinen Vorzug an Alter und Rang geltend zu machen, jenem ein Stelldichein (بولجار) zu bestimmen, sich mit ihm zu begegnen, die Verstimmung zu beseitigen, dann gemeinsam mit ihm zu handeln. — Der Atalyq besprach die Sache mit seinen Verwandten (برادران) und Freunden, welche muthmassten, dass der Pâdšâh die Vorgänge in Samarqand noch nicht vergessen, dass Niʿmatu'llâh aus dem „paradisischen" Buchârâ nach dem „höllenähnlichen" Tirmiḏ verbannt sich gewiss in Grimm verzehre, vielleicht gar mit seinen Naimân und Qunǵrât den Weg sperren würde. Das werde dann Uebelwollenden Stoff zu übler Nachrede liefern, welche den Zorn des Pâdšâh noch mehr reizen könne. Er hätte sich nie auf diesen Zug nach Balch einlassen sollen. — Solche und ähnliche Reden machten den Atalyq noch besorgter, sodass er den Weitermarsch verschob und dachte: kommt Zeit, kommt Rath [3]).

1) Vielmehr Ochsenjahr.

2) Nichts kennzeichnet die damaligen Zustände des Chânat's besser als die Thatsache, dass, nachdem die Ong und Sol bei Balch offenkundig die Waffen gegen ihren Oberherrn getragen, nachdem man ihnen sodann ihre Stammsitze mit Hilfe der Chaṭâj und Qypčaq zu entreissen vergebens versucht oder doch beabsichtigt hatte, man jetzt dieselben zu einer neuen Heerfahrt ohne weitres aufzubieten keinen Anstand nahm, — als ob nichts störendes vorausgegangen!

3) Fol. ۳۱۱r عزيمت بلخ را در توقف انداخته در انديشه دور و دراز فرو رفت و با خود [جود Hs] گفت ببينم از پرده غيب چه بيرون آيد و الله اعلم

In Balch hatten sich unterdessen auf die Kunde von Maḥmûd's Unternehmung gegen Ġôrî die Amîre im Hause (حوبلی schr. حویلی) des Muḥammad Sa'îd Chwâġah versammelt und Rath gehalten. Sie wussten, dass Ġôrî der Schlüssel von Balch und es nach des erstren Fall um letztres geschehn sei. Als aber einstimmig der Beschluss gefasst wurde, den Stand der Dinge dem Pâdšâh zu melden und ihn um persönliches Erscheinen zu bitten, erhob der Chwâġah den Kopf und sagte: all' das wäre ganz schön: aber es ist eine Schande, dass Maḥmûd durch unsre Schuld den Meister spielen darf. Sind wir denn nicht Mann's genug, uns selbst zu schützen? sollen wir den Pâdšâh hierher bemühn, Buchârâ beunruhigen, unsre Schwäche dorten offenbaren? Lasst uns alle, Oezbek und Tâǵîk, uns erheben! —

Diese Worte erregten bei den Kriegsleuten von Balch einen Beifallsturm und eine Expedition ward ausgerüstet, an welcher auch 'Âdil [Bî] Atalyq wohl oder übel Theil nehmen musste. Der Chwâġah erhielt die Führung des Vortrab's. 'Âdil Atalyq äusserte: wohin sie eigentlich, da Maḥmûd gleich einem Fuchse geflohn, zu gehn gedächten? Wenn der Chwâġah nach Ġôrî sich begeben wollte, so wäre dies jedenfalls zweckmässig. — Der Chwâġah ergriff den Vorschlag mit Eifer und trat sofort den Marsch an. Nach Zurücklegung einer Strecke Weg's lagerte er zu Orta Ḥauzân (یاورته حوضان). Hier erfuhr man, dass Maḥmûd seiner hochmüthigen Verblendung sich entschlagen habe[1]) und nach Tašrubât (تاش رباط) gegangen sei. Dorthin machte sich auch der Chwâġah eilends auf und lagerte sich daselbst[2]). Maḥmûd zeigte sich über des Chwâġah Besuch erfreut und sandte ihm einen Brief, worin er seine bisherigen Fehler bekannte und die Grossen und Officiere der Oezbeken bat, ihm zu vergeben und Verzeihung auszuwirken: er würde fürderhin in der Treue verharren. Der Chwâġah nahm dies für baare Münze und antwortete höchst freundlich und zuvorkommend, indem er nur um eidliche Bekräftigung bat. Daran liess es denn auch Maḥmûd nicht fehlen. Der Chwâġah schrieb nun die Sache vergnügt den Amîren von Balch, welche jedoch, mit Maḥmûd's Hinterlist aus Erfahrung vertraut, kein Gewicht darauf legten. Manche freilich urtheilten wieder anders. — Der Chwâġah aber liess sich mit dem „Frieden" genügen, kehrte nach Balch zurück und versammelte die Amîre und Vornehmen. Als nun alle dafür stimmten, dass der

---

1) Im Original سر بیمغز [add. را] از شراب غرور چون کدو تهی کرده „nachdem er sein hirnloses Haupt vom Wein hochmüthiger Verblendung leer gemacht hatte wie einen Kürbis".

2) ازین خبر جلو کشیده در ان سر زمین خیمهٔ اقامت بوخت.

Chwâǵah selber die Angelegenheit an den Hof berichte, meinte dieser doch, besser thue man dieselbe zuvörderst den buchârischen Officieren in Qarši kund, auf dass man, falls Maḥmûd sein Wort nicht halte, sich wenigstens nicht blamire. Man schrieb also nach Qarši und schaltete zugleich eine Bemerkung über den unzeitigen Marsch der kgl. Truppen nach Balch ein, welcher nur Beunruhigung der Bürgerschaft zur Folge habe. Dies kam den Amîren, welche ohnedies mit dem Weitermarsch zögerten, grade gelegen und sie berichteten darüber an den Hof. Ihrem Zögern sollte aber ein unvermuthetes Ende bereitet werden.

Chwâǵah Muḥammad Amîn nämlich war bei der Verwaltung von Balch angestellt worden [1]) und war eben dorthin abgereist, als er erfuhr, dass sein Haus [in Buchârâ] von 'Abû'l-faiż Sulṭân und seinem eignen Schwiegersohn, dem Kitâbdâr, geplündert worden [2]). Sofort kehrte er nach Buchârâ zurück, sich beim Pâdšâh zu beschweren. Er benutzte die Neuigkeiten (اخبارات) von Balch und den mit Maḥmûd geschlossnen Frieden, um Zutritt bei Hofe zu erlangen. 'Ubaidu'llâh tröstete ihn und verlieh ihm die Einkünfte des Čahârbâġ Bîbî Jachî in Balch (عملات چهارباغ بی بی یاخی را که در نفس بلخ واقعست), worauf der Chwâǵah wieder nach Balch abreiste. Hier aber rief seine Ankunft einen gewaltigen Sturm hervor. Es waren ohnehin die meisten Aemter in Balch an Leute von Buchârâ vergeben worden: die Belehnung des Chwâǵah machte das Mass voll. Die Soldaten von Balch, die im Quartier des Atalyq aufgestellt waren, misshandelten ihn auf's schmählichste [3])

---

1) Fol. ۲۱۳v بعملات بلخ مفتخر گردیده, vgl. gleich nachher: خواجهٔ مشار الیه در بالای عملات چهار باغ را تفاخر ورزیده بعنوان هر چه تمامتر بجانب بلخ عزیمت نمود, wo را nach چهار باغ wohl zu tilgen ist.

2) Fol. ۲۱۳v درین وقت خبر تاراج خانهٔ خود را بواسطهٔ ابو الفیض سلطان و کتابدار داماد خود شنیده. Ueber diese Angelegenheit etwas Nähres zu erfahren, wäre für uns nicht ganz ohne Interesse gewesen: sowohl unsre Kenntniss der städtischen Verhältnisse, als diejenige von 'Abû'l-faiż' Charakter und Stellung zu Hof und Bevölkrung würden dadurch wesentlich ergänzt.

3) Ib. در قوش علال اتالیق که اجتماع سپاه بلخ صورت انتظام پذیرفته بود خواجه بر گشته بخت را در تحت تینکو گرفتند

und riefen ihm höhnend zu: du Bettlersohn mit deinem Schnappsack, durch welche Verdienste erhebst denn du dich so sehr über uns und wirst so reich bedacht? der Pâdšâh hat uns Leute wohl aus seinem Gedächtniss gestrichen? — Als 'Ubaidu'llâh von diesem Vorfall Kunde erhielt, sandte er erzürnt an den Atalyq [Ma'ṣûm Bi] und die übrigen Amîre [in Qarši] ein Handschreiben des Inhalt's: wenn auch Maḥmûd sich füge und gehorsame, so hätten dafür jetzt andre Unruhestifter das Haupt erhoben, zu deren exemplarischer Bestrafung der Atalyq ungesäumt mit seinen Truppen gegen Balch aufzubrechen habe. Nothgedrungen setzte sich nun der Atalyq mit den übrigen Amîren in Bewegung, und westlich von Čalir (?? در مشلم چلیر) stiess auch Ibrâhîm Mirachor mit den „unzähligen" Reiterschaaren der Ong und Sol zu ihnen. Die Truppen, welche ihrer geringen Anzahl halber bisjetzt vor Ni'matu'llâh nicht wenig in Furcht gewesen, setzten nunmehr ihren Marsch getrost fort bis Börktepeh (بموضع بورك تیپه), wo gelagert ward und für alle Fälle Vorkehrungen getroffen wurden [1]. Bis zum Amû (آبِ آمویه) machten sie nicht wieder Halt: in Kilif wurden sie dann endlich von ihrer seitherigen Furcht befreit. —

Denn dem Ni'matu'llâh, welcher zu Tirmiḏ sich in Sehnsucht nach Buchârâ verzehrte, war die Zusammenkunft mit dem Atalyq ganz genehm gewesen und sofort war er mit seinen Qungrât und Naimân über Qyz Qatyq Qamyš nach Kilif gezogen, hatte in der Ebne von Kûh-i Lâlah (در دشت كوه لاله) seine Reisigen in Schlacht-

و اسپِ خواجه را برهنه گذاشته طبلِ یارش کفانیدند و مزخرفات بسیار بعالمِ تلطّف آوردند الخ. Ich habe die Stelle ausgeschrieben, weil ich nicht sicher bin, dieselbe richtig verstanden zu haben. Statt تیپنکو scheint die Hs. تنپنکو zu haben, doch kann über die wahre Lesung ein Zweifel nicht obwalten: تیپکو heisst osttürk. Steigbügel, der ganze Satz wird demnach bedeuten: sie griffen dem Chwâǵah unter die Bügel, mit andern Worten: sie rissen ihn an den Beinen vom Pferd und liessen dieses ledig laufen (اسپ — را برهنه گذاشتند). Statt یارش vermuthe ich پارش: sie zerschlitzten die Trommel der Verspottung (schlugen dieselbe masslos): پارش wäre dann = پاری. — Die beschimpfende Anrede ای گدای بچهٔ توبره بر دوش wie oben fol. ۳۰۳r.

1) D. h. je nach Umständen zum Weitermarsch oder zum Gefecht.

ordnung aufrücken lassen. Ganz in Erz und Stahl gehüllt (در زره و آهن و فولاد غوطه خورده), blitzend im Strahl der Morgensonne, erwarteten sie das Erscheinen der Bucharen, welche auf die Kunde vom Nahn Ni'matu'llâh's heranrückten. Beide Theile waren ganz unnöthigerweise in wechselseitiger Besorgniss.

'Abdu'llâh Qušbigi kam nun zum Atalyq und schlug eine Unterredung vor. Man beschloss, dass zunächst 'Abdu'llâh Qušbigi, Muḥammad Raḥîm Parwânči und Mihtar Ṣafî-i Mihtar-i Kalân, der vom Pâdšâh in Geschäften nach Balch [1]) gesandt worden und den Naimân verwandt war, sich zum Dâdchwâh begeben, denselben beruhigen und zur Conferenz bestimmen sollten. Die Naimân wollten nicht gestatten, dass Ni'matu'llâh allein gehe, der aber tröstete sie und sagte: diesmal soll mich nur Farhâd-i Qalmaq begleiten. Als er zum Stelldichein (بسر موعودگاه) kam, war der Atalyq noch nicht zu Pferd gestiegen, aber gegen 300 Ong und Sol sprengten, ihre Schwerter und Lanzen schwingend, hinter Rubâṭ-i Kilif (از قفای رباط كليف) hervor auf den Dâdchwâh zu. Dieser entfloh schleunig zu den Seinen, die in heftigster Aufregung sofort zum Angriff schreiten wollten, von Ni'matu'llâh aber zurückgehalten wurden. Als der Atalyq die Sache erfuhr, machte er dem Ibrâhîm Mirachor, der seine Leute nicht in Ordnung gehalten, die härtesten Vorwürfe: in seinen vorgerückten Jahren habe er [der Atalyq] sich dazu verstanden, in der Wüste umher zu fahren, um wegen eines solchen Einfaltspinsels [wie Ibrâhîm] sich vor aller Welt mit Schande zu bedecken: ein schöner Dienst, den er da geleistet: auf beiden Seiten habe er Verwirrung angerichtet [2]). Auch liess er einige der Uebelthäter hinrichten. — Ibrâhîm bat tief beschämt, seinen Fehler dadurch wieder gutmachen zu dürfen, dass er selbst zum Dâdchwâh ginge und die Unterredung zu Stande brächte. Seine Bitte wurde gewährt und er verfügte sich allein zu den Qungrât und Naimân, wo er seine Entschuldigungen vorbrachte. Ni'matu'llâh umarmte ihn, und nach gegenseitigen Complimenten ward festgesetzt, dass

1) Im Original جهت مهمات دار الحرب بلخ, wörtlich: wegen der Geschäfte des Kriegsschauplatzes Balch.

2) Fol. ۲۱۵ v دریتملك لباس بالخاصّى بواسطهٔ تو كور خر نر بر گرفته بنلين سن چول قردى اختيار كرده ام اينچه قليق بود كه دريفوقت از تو اظهار آمده سبب پريشانی طرفين گرديدی. (قليق ist türk. اقول لوق).

Ibrâhîm in des Dâdchwâh Lager bleiben, letzterer aber zum Atalyq gehn solle. Der Atalyq stand grade auf dem Rubâț und besah die beiden Heere; da kam 'Abdu'llâh Qušbigi und mahnte zur Zusammenkunft. Der Atalyq kam herunter und sagte: das Zusammentreffen soll im Sattel (در خانهٔ زین) stattfinden. Demzufolge gab der Dâdchwâh seinem Fuchsen die Sporen [1]) und sprengte zum Atalyq heran. Dieser schloss ihn väterlich in die Arme und beide Amire begrüssten sich mit Höflichkeiten. Darauf von blossen Redensarten zum Sachlichen übergehend [2]) bemerkte Ni'matu'llâh, dass der Uebergang sämmtlicher Truppen an einer Stelle leicht Verwirrung und Stockung herbeiführen könnte: wesswegen er die Naimân und Qungrât bei Tirmiḏ überzusetzen vorschlage. Der Atalyq stimmte zu, setzte mit den Bucharen bei Kilif über und betrat Balch. Er selbst nahm in der Vorstadt an der Fuhrt von Šaršar (بشهر بیرون در ئلی شرشر) Quartier, die übrigen Amire an deren [der Fuhrt] Rand [3]): 'Abdu'llâh lagerte in der Innenstadt. Ni'matu'llâh überschritt den Fluss bei Tirmiḏ und rastete bei Mu'minâbâd (بنواحئ مؤمن آباد), auf Antwort vom Atalyq harrend, welchem er brieflich mitgetheilt, dass er nur auf dessen eignen Wunsch die Stadt betreten werde. Der Atalyq erwiderte höflich ablehnend: er möge einige Tage zu Mu'minâbâd verziehn: wenn er seiner bedürfe, werde er's ihn wissen lassen. Trüber Ahnungen voll blieb Ni'matu'llâh in jener Sandwüste. —

Die Spannung wurde durch einen ärgerlichen Zwischenfall noch gesteigert. Chušḥâl Dîwânbigi hatte vom Chân Befehl erhalten, sich den nach Balch geschickten Amiren zuzugesellen und sich demgemäss mit allen Ming nach Balch aufgemacht. Als er aber dort erschien, meinte 'Âdil Atalyq, dass 'Abdu'llâh Qušbigi vom Hof

1) Fol. ۱۱۶۲ موافق خواهش آن امیر داد خواه اسپ توروق الله که در زیم [Hs. زیین] زان داشت پاشنه داده بر انگیزانید. — توروق heisst Fuchs, الله توروق Rothfuchs.

2) Fol. ۳۱۹۲—۷ بعد از ادای پرستش و نوازش بگذشتن از دیگر حرفها راندند.

3) Im Text و دیگر امرا در یلی او فرو آمدند. Ich denke, یلی ist alttürk. یالی Uferrand, Quai: es ist demnach یلی zu schreiben. — Šaršar ist wohl eine Fuhrt des „Flusses" von Balch (Dehâs oder Balchâb).

mit dem Auftrag gekommen sei, den Chušḥâl an seiner Stelle zum Atalyq [von Balch] einzusetzen, und im Einverständniss mit ihm fiel Muḥammad über jenen her, plünderte sein Lager. Chušḥâl hielt sich bis zum Morgen in der Behausung des Muḥammad Sa'îd Chwaǵah, worauf Ma'ṣûm Atalyq und die andern Amîre, welche einsahn, dass dieser Tumulṭ vom Uebel sei, den Abzug Chušḥâl's stipulirten. Dieser verliess also Balch wieder und wandte sich nach Maimanah. Da er mit Ni'matu'llâh verwandt war, so kehrte er zu Mu'minâbâd ein und verweilte dort ein paar Tage. Diese Nachricht festigte das Freundschaftsband zwischen den beiden Atalyq's, zwischen Balch und Buchârâ aber flogen immerfort beängstigende Gerüchte hin und her [1].

Da Maḥmûd wiederholt seine Unterwürfigkeit betheuerte und die Amîre für ihn eintraten, so willigte 'Ubaidu'llâh endlich in ihr Begehren und beschloss den 'Iważ Ešikaqabaši (عوض ایشیکی اقا باشی) nach Balch zu senden, damit dieser, nach vorläufiger Berathung mit den Amîren, deren Gutachten ausführe. Als Mullâ Zâhid [2] ein Schreiben an Maḥmûd abgefasst und dies dem Chân vorlegte, entgegnete dieser zornig: was, ich soll jenem Verworfnen in einem in solchen Ausdrücken abgefassten Schreiben meine Verzeihung ankünden? das würde seine Anmassung nur noch steigern. — Auch einige andre Entwürfe fanden keinen Beifall. Endlich fiel dem Verfasser des uns beschäftigenden Werk's einer bei, den er dem Tôre Quli Qušbigi und dieser dem Chân vorlegte und der im allgemeinen vom Chân gebilligt ward . . . . [3]. —

— Da der Pâdšâh den Tôre Quli Qušbigi beständig noch mehr zu erhöhn strebte, so fragte er eines Tag's den ersten Sterndeuter, Abû'l-fażl Mullâ Ja'qûb-i Munaǵǵim nach einer gesegneten Stunde, um einem würdigen Diener ein passendes Amt zu übertragen. Dieser zog im Sande seine Zeichnungen, stellte sein [des Qušbigi's] Horoskop [4], und erklärte, dass der gegenwärtige Augenblick, da die Sonne im Zenith und im Zeichen des Widders stehe, sich vorzugsweise eigne. Erfreut ritt der Šâh am gleichen Tage, 7. Ṣafar

1) Ueber die weitre Gestaltung dieser Verhältnisse erfahren wir nichts.

2) Wie wir oben sahn, einer der beiden Muftî's von Balch.

3) Fol. ٣٨٢ [Hs. مساوده] مسوّده اوراق را در خاطر مسوّده انشاء بنظر توره قلی قوشبیگی رسانیده منظور نظر خاقان گردانید فی الجمله سر رشته جنبانید. Leider ist nur der Anfang des Schreiben's erhalten, der Rest ist durch die oben erwähnte Lücke verloren gegangen.

4) Fol. ٣٣٠ v رمل کشیده بیوت او را ملاحظه فرموده.

(1122, 7. April 1710), zur Zeit der Frühlingstag- und Nachtgleiche, in den von ihm gegründeten Čahärbag Chânabâd und berief die Grossen des Reich's. Muḥammad Ma'ṣûm Atalyq-i Sarâjî, „dieser treue und einsichtsvolle Diener", wusste, das der Pâdšâh die Macht des Qušbigi masslos zu steigern und demselben bei dieser Gelegenheit die Würde eines Qušbigi-i Kull (عمل قوشبگی کل) auszuwirken (جواب) beabsichtige. Er kniete deshalb sofort vor 'Ubaidu'llâh nieder und bat denselben um das genannte Amt für den Qušbigi [1]. Hocherfreut gewährte der Chân die Bitte und freudestrahlend kehrte der neue Qušbigi-i Kull in seinen Pallast zurück. Es war dies das Haus (حویلی, nachher جوایلی!) des verstorbnen Mîr Mağfûri Bik Muḥammad Parwânči, welches ihm der Chân, obwohl zwei Söhne des Geschiednen am Leben waren und man deshalb eine solche Besitzübertragung für unziemlich ansah, wegen der Nähe der Burg geschenkt hatte. — Die beiden Söhne waren mit den Häusern des Chwâgah Dilâwar-i Sarâjî und Nîkqadam Maṭbachî (نیکی قدم مطبخی) entschädigt worden. — Die Festlichkeiten dauerten über eine Woche. Da 'Ubaidu'llâh sich jetzt auch der frühern Dienste des 'Abdu'llâh Ḥaǵǵî erinnerte, so beschloss er bei weitren Aemterverleihungen zunächst diesen zu berücksichtigen und verlieh daher demselben das Amt eines Wasserbauinspector's (میم میر آبی) und dasjenige des Qušbigi sammt der Statthalterschaft von Andchu (? Hs. اندخودک), obwohl 'Alî Sa'îd Dîwânbigi-i Balchî sich auf letztre Rechnung gemacht hatte. Dieser Umstand hatte viel Neid und Missvergnügen zur Folge. Dabei stieg jedoch der Qušbigi in der Gunst 'Ubaidu'llâh's immer höher. Die Amîre und Grossen achteten auf dessen Wort und Blick: oft erhielt er an einem Tage vier Leibröcke aus des Chân's Garderobe, weder Geld noch Kostbarkeiten wurden ihm verweigert: die Verleihung der Aemter (تشریف عملات) war ihm anvertraut, jederzeit hatte er freien Zutritt zum Pâdšâh. — Uebrigens verdiente er solche Gnade durch treffliche Eigenschaften: namentlich befleissigte er sich gegen Gelehrte der grössten

---

1) Aus dieser Stelle scheint geschlossen werden zu dürfen, dass ein Qušbigi-i Kull nicht vom Chân ohne weitres ernannt werden konnte, sondern in einer Plenarversammlung der Amîre von letztren vorgeschlagen und vom Chân bestätigt werden musste. Diese Würde war jedenfalls stets eine ausnahmsweise für den gegebnen Fall creirte und wird auch von Chanykow unter den regelmässigen Hofchargen nicht aufgeführt.

Bescheidenheit, sodass einst einer seiner Freunde es für gut fand, ihn an seine hohe Stellung zu mahnen, die solche Herablassung weder fordre noch dulde. Töre Quli Qušbigi aber erwiderte: da Gott ihn selber so sehr erhöht, so zieme es auch ihm, seine Freunde nach Kräften zu erhöhn, auf dass sie ihm ergeben blieben: den Grossen vor allen zieme Bescheidenheit [1]).

Indessen wurde die Lage immer bedenklicher: sie drängte unaufhaltsam zur Katastrophe. Muḥammad Amin entwirft uns ein düstres Bild dieser letzten Zeiten. Nachdem er (fol. ٣٢٢v — ٣٢٥r) mit überschwänglichem Lobe 'Ubaidu'llâh's hohe Eigenschaften, die Schönheit und Stärke seines Körper's, seine Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freigebigkeit, seine mit Strenge gepaarte Milde gepriesen, fährt er also fort: „Im Anfange seiner Regierung waren auch Amire und Soldaten ganz von seinen glänzenden Eigenschaften hingerissen: sie konnten sich nichts höhres vorstellen als ihn und achteten seine Befehle gleich denen des Schicksal's. Aber allmählich veränderte sich sein Wesen. Er erwies sich ungeschickt im Detail der Regierungsgeschäfte, voreilig und wankelmüthig; in seinem übergrossen Ungestüm, seiner überschäumenden Kühnheit beobachtete er keine Vorsicht, kehrte sich nicht an Geduld, nicht an würdevolles Zögern und Verziehn: er hielt sich nicht an das Wort: das Zaudern ist die Veste der Wohlfahrt, das Handeln der Schlüssel zur Reue [2]). — Weiterhin verschwendete er, abbiegend vom Wandel der frühern Pâdšâhe, von Satzung und Brauch der Väter und Vorväter, seinen Edelmuth an die Pflege niedrigen Gesindel's, gemeiner, werthloser,

1) Ganz anders spricht unser Autor später von dem Qušbigi (fol. ٣٣٥v); er schildert ihn dort als einen unbrauchbaren Parvenu, der er auch ohne Zweifel war. Vermuthlich hatte Muḥ. Amin auch zu jenen Gelehrten gehört, welche Töre Quli in den Tagen seines Glanzes hegte. — Das nun folgende Capitel wird durch die oben beigebrachte Notiz über den plötzlichen Umsturz der Verhältnisse eingeleitet: alles folgende ist also nach 'Ubaidu'llâh's Tode geschrieben.

2) Fol. ٣٢٥v و لیکن پادشاه را نهنگی مغرد بر مزاجش [مزاجش Hs] مستولی شده در جزئیات امور مملکت ساده دل و آسان گذار و زود پشیمان آمد و از کمال تهور [و add] فرط جلادت حزم را رعایت نمیفرمود و بصبر و وقار تأنی و تأمل التفات [so] نمی کرد و کلمهٔ التأنی حصین السلامة و العمل مصباح الندامة را کاربند نشد. Unter نهنگی مغرد ist wohl die Welt zu verstehn, deren Lockungen über ihn Gewalt bekamen; nach وقار dürfte و einzuschieben, statt مصباح aber مفتاح zu lesen sein.

niedrigdenkender Leute, neigte sich zum Umgange mit Lumpen, Eunuchen und Weibern. Diese unziemlichen Sitten waren die Ursache seines Fall's. Die Gesellschaft Nichtswürdiger und Taugenichtse blieb nicht ohne Wirkung [1]. — Was einst der Oberpriester (موبد موبدان) dem Nôširwân als die drei Ursachen bezeichnete, aus denen der Verfall der Reiche entspringe: das Verbergen der Reichsangelegenheiten vor dem Herrscher, das Hegen niedriger und untauglicher Menschen, das Unrechtthun der Beamten [2]: das traf leider alles beim Pâdšâh ein. Seine Gesellschafter waren gemeine Leute, welche ihn vom Rechten entfernt hielten, mit Scherz und Tand, Gesang, Laute und Tamburin ihm die Zeit vertrieben. Leute von niedriger Herkunft erlangten Zutritt: Handwerker- und Krämersöhne (استادزادگان [3] و ترازودارِبچگان) suchten sich in die Stellen einzudrängen, wagten vor dem Pâdšâh über Amîre und Truppen Klage zu führen, trugen letztren wiederum zu, was sie vom Pâdšâh aufgeschnappt. — Während durch diese niedrige Umgebung der Pâdšâh dem Umgang mit gelehrten und verdienstvollen Männern immer mehr entfremdet ward, wurden auch die Gemüther der Officiere und Soldaten stutzig und widerwillig. — In dieser ganzen Zeit trug Ma'ṣûm Atalyq allein die Last der Geschäfte. Wie sehr er auch den Pâdšâh wohlmeinend von der Gesellschaft der Eunuchen und des Pöbel's fern zu halten suchte, so half dies nichts. Als so die Amîre und Soldaten wahrnahmen, dass der Charakter des Pâdšâh sich stetig verschlimmre, entstand zwischen ihnen und den Freunden der Regierung Zwietracht. Heer und Pâdšâh fingen an, einander zu beargwöhnen, Vertrauen und aufrichtige Ergebenheit schwanden mehr und mehr.

---

1) ٢٢٥v—٢٣١r شهریارِ عالم در ثانی الحال از مسلکِ پادشاهانِ ماضی و طوره و یاسای آبا و اجداد انحراف ورزیده و بر تربیتِ زبون و جماعتی خسیس فرومایه بی همّت همّت خود را مصروف داشته و بصحبتِ ناکسان و خواجه سرایان و زنان میل آورد این اطوارِ ناشایستهٔ پادشاه [پاشاه Hs.] سببِ زوالِ دولتِ او آمد صحبتِ ناکسان و ناأهل تاءثیر کرد. Ob nicht bei زبون etwas ausgefallen, möchte ich nicht verbürgen.

2) Das Gutachten des Môbad bildet den Schluss einer, aus dem Raużatu'ṣ-ṣafâ und Sirâǵu'l-mulûk zusammengelesenen Sammlung von Weisheitsregeln für Könige.

3) Hs. استازادگان.

— Den Anfang des Verfall's bezeichnete das freche Benehmen des Ni'matu'llâh Dâdchwâh in Samarqand, den Schluss führte Baltu Sarâjî mit dem ruchlosen Ḥaram herbei. Als nämlich die Eunuchen, besonders Baltu und einige Beamte und Bedienstete der Domänenkammer (بعض از عمله و فعله سرکار) wahrnahmen, dass der Chân gegen Amîre und Soldaten verstimmt sei, und glaubten, dass letztre alle Befehle desselben und seiner Diener hinzunehmen bereit seien, zu Ja und Nein keine Kraft mehr besässen: so begannen sie, wähnend, das rühre von der Furcht der Oezbeken her, alle Arten von Uebergriffen und Gewaltthaten gegen die Kriegsleute sich zu erlauben. Sie eigneten sich Grundbesitz und Lehn (اراضیه و تنخواه) der Oezbeken an, errichteten Mühlen (آسیاهای محدث) darauf und begruben das Saatland der Musalmânen unter Massen von Staub und Wasser (زمینهای مزروع مسلمانانرا خاک توده و آب [?] توده ساختند). Die Soldanweisungen (برات علوفهٔ سپاهی), welche auf Ländereien in die Listen eingetragen waren, betrachteten sie als Privatbesitz [Domanialgut?]: sie zerrissen die Musterrollen (اوراق دفتری) und die Soldaten erhielten bloss Papier (?)[1]. — Die Hindû's wurden Herren über die Musulmânen, die in Kauf und Verkauf Verlust über Verlust (داغ بر داغ) erlitten. Zögerten z. B. die Musulmânen ein wenig [mit der Bezahlung], so trieben sie die Hindû's an wie einen störrigen Gaul[2]. Keiner durfte fragen: wieso? und warum? Fiel zwischen Hindû und Musulmân ein Process vor, so wurde derselbe nicht nach dem Gesetz, sondern nach dem Gutdünken des Eunuchen Baltu entschieden: den Musulmânen blieb kein Recht ausser bei Gott. — Von all' dem wusste der Pâdšâh nichts". —

„Jener Šafî' Mihtar, der einst die Geldverschlechtrung aufgebracht und dadurch den Ruin vieler Häuser verschuldet, hatte

1) Nicht wörtlich (Papiergeld, چاو), sondern bildlich (die Fetzen der Anweisungen statt des angewiesenen Geldes).

2) Fol. ٢٢٨٧ اگر بمثل مسلمانان ترین معامله اندک توقف می ورزیدند هندوان اسپ سرکش بر بالای مسلمانان دوانیدند. Obige Uebersetzung ist nicht unbedenklich. Da دوانیدن oft wie راندن, intransitiv vorkommt, könnte man auch so interpretiren: so stürzten die Hindû's auf die Musalmânen, wie ein stolzes Ross (?)

nach und nach siebzehn Aemter an sich gerissen und bekleidete neben dem Amte des Mihtar das wichtige des Diwân's. Er hatte in einem Jahre vierzig Bestallungen mit seinem Siegel versehn und rühmte sich noch seiner Schlechtigkeit. Erwies der Pâdšâh einem seiner Diener eine Gunst, so schätzte jener eine zehn Tangah werthe Sache auf hundert Tangah [1]. — Dies alles mussten die Oezbeken schweigend dulden, denn alle Handlungen jenes Verworfnen umkleideten die Vertrauten des Pâdšâh mit dem Schein der Ergebenheit und machten sie ihm genehm". —

„Eine weitre Ursache des Sturzes des Pâdšâh war eine Favoritin (خاصّه), die unter dem Namen Bibi Pâdšâh (بی‌بی پادشاه) bekannt und 'Ubaidu'llâh's unwürdige Gemahlin (حرم نا محرم) war. Ihre Qalmyqen und Pagen (قلمقان و غلمان) durften sich alles im Reiche erlauben und trieben die Leute in Stadt und Land zur Verzweiflung. 'Ubaidu'llâh aber liess die Bibi Pâdšâh keinen Augenblick von der Seite, weder bei Wallfahrten, noch auf der Jagd, sah ihr jede Laune nach".

„Eine fernere Schuld trug die Mutter des Chân's. Sie sorgte dafür, dass an Fest- und Feiertagen (در عید و عرفه) die Amîre zu ihrem Salâm kamen, wo sie dann Recht zu sprechen sich anmasste. Die Führung ihrer Angelegenheiten aber hatte sie einem Eunuchen übertragen, welcher wie ein aus der Flasche entwichner Dämon sich auf den Richterstuhl pflanzte und die meisten Dienstleute der Amîre und Soldaten in den Kerker brachte; wie es erst den Unterthanen ging, kann man sich denken. — Klagend sagten die Leute: o edles Buchârâ! man sagt, dass du Frevel tragest, die Frevler tödtest: das erstre sehn wir, das letztre haben wir noch nicht gesehn" [2].

---

1) D. h. erhielt Jemand ein Amt, Lehn oder sonst eine Vergünstigung, so musste er Sporteln entrichten, deren Höhe dem Nominalwerth des Empfangnen entsprach. Bei solchen Gelegenheiten pflegte der Mihtar das Zehnfache des Werth's in Rechnung zu bringen.

2) Fol. ۳۳۰r آن سیخ ثم عمجون جنّ [Hs. احن] تلانه سر که توقّی [Hs. لسوی] از شیشهٔ [Hs. شیشه] ضبط جسته است در مسند حکومت نشسته . . . . اکثر از کسان امرا و سپاه تا فقرا چه زسد در بند و زنجیر آن بی سر افکندند . . . . . .: es wird hier auf die bekannte Legende von den durch Salomo in Flaschen eingesperrten Ginnen angespielt. — Den Bezug der sprichwörtlichen Rede ای فاخره

„Ein weitrer Grund war die Missachtung, welche der Chân, ganz im Gegensatz zu seinen Vorfahren, den Chwâġah's von Ġûibâr bewies, indem er angeerbte Ländereien derselben an die Soldaten verschenkte, manche von ihnen in Fesseln und Bande schlug. — Wie sehr auch die Richter in solchen Fällen für die Chwâġah's zeugten, so kehrte sich der Chân nicht daran, überliess alles dem Dîwân und Mihtar des Sarkâr".

„Zu all' dem gesellte sich noch die Erhebung[1]) des Töreh Quli. Diesen Sklavensohn hatte der Chân an Stelle des 'Abdu'llâh Qušbigi gesetzt, ihm das Patent als 'Inâq verliehn, ihn um eine Rangstufe selbst über den Parwânči erhöht. Dieser Mensch nun gereichte dem Pâdšâh zum Unglück. Durch ihn wurden die Oezbeken noch mehr gereizt, wenn sie auch nothgedrungen den Nacken beugten"[2]).

Die Gewaltthätigkeiten der Ġulâm und die Herrschsucht der Weiber erreichten indessen ihren Gipfel. Der Chân selbst traute seit der Affaire von Samarqand seinen Amîren und Soldaten nicht mehr recht und lauerte auf einen günstigen Moment, einige der erstren zu vernichten. Es fehlte nur noch an einer unmittelbaren

بجرا ترا ظلم كش ظالم كش ميكويند ظلم كشى را مى بينم
ظالم كشى را نديدم vermag ich nicht anzugeben.

1) Ich lese عروج statt des خروج der Hs.

2) Ein weitrer Ansfall gegen diesen Töreh Quli ist unten fol. ۱۳۰ v angebracht: Anfang und Ausführung lassen vermuthen, dass Muh. Amîn entweder vergessen hatte, dass er des Qušbigi bereits Erwähnung gethan oder dass diese Notiz die erste, etwas kürzere, zu ersetzen bestimmt war, hernach aber in den Text gerieth. Der Passus lautet: Ein weitrer Hebel zum Sturz des Pâdšâh war die Begünstigung des Töreh Quli, eines Sclavensohn's, der allen Verstand's und aller Einsicht baar, ohne alle Kenntniss der Staatsgeschäfte, seine Zeit mit Spassmachern und geschmacklosen Dichterlingen verbrachte, von dem unerfahrnen Pâdšâh aber dem 'Abdu'llâh Qušbigi vorgezogen ward. „kein deutlichrer Beweis für den Verfall des Reich's, als dass der Pâdšâh den Sattel des Glück's vom Rücken des Streitrosses auf den des Esel's legte und den Dienst des Phönix der Eule anvertraute" (fol. ۱۳۵ v مثلاى [Hs. اوجنج] اوشنج
در نقصان دولت پادشاه جز این نیست كه زین اقبال از پشت
فرس بر داشته بر بلای حمار نهد و خدمت همای به بوم فرمود.
بار اشتر بر لوكجه نهاد و خدمت همای به بوم فرمود vgl. fol. ۱۳۰ v.
— Die Redensart بار اشتر ترا بر لوكجه نكذاشتن trafen wir oben fol. ۱۳۰ v.

Veranlassung, die lange vorbereitete Katastrophe herbeizuführen, und sie kam.

Als die Amire und Kriegsleute die überhandnehmende Zügellosigkeit der Eunuchen und Sclaven sahn, als sie inne wurden, wie der Pâdšâh in schlechter Gesellschaft immer mehr verwahrloste, fingen sie an heimlich sich zum Widerstand zu rüsten, wenngleich sie aus Furcht vor 'Ubaidu'llâh's Grimm äusserlich Demuth heuchelten. Auch 'Ubaidu'llâh merkte die feindliche Stimmung der Oezbeken, kümmerte sich aber in stolzem Uebermuth nicht darum. Den Ma'ṣûm Atalyq überhäufte er zwar mit Huldbeweisen, den andern Officieren aber begegnete er mit unverhüllter Schroffheit[1]. In trotzigem Selbstvertraun bewegte er sich unter den auf Empörung sinnenden Truppen: Furcht fand zu seinem Herzen keinen Weg. Er befahl nur dem Törah Quli 100 Musketiere, dem Baltu Sarâji und Mu'min Bik Muhrdâr je 150 Büchsenschützen in der Reserve (?) zu halten, welche aus dem Sarkâr besoldet Tag und Nacht zu wachen hätten[2].

Im Frühjahr [1123] verlautete plötzlich, dass der Chwâǵah-i daulat u Nuṣrat sarâji, Ǵaušan-i Qalmaq und Ṭabrâi[3] (خواجه دولت و نصرت سرای و جوشن قلماق [add. و] قاغل طبرای) sich mit einigen Kriegsleuten zum Verderben des Pâdšâh verbunden hätten. Die Vertrauten des letztren baten ihn nun dringend, auf der Hut zu sein und die Verbrecher auf die Seite zu schaffen; er aber entgegnete stolz, er könne jene Leute nicht für seine Feinde halten; auch zieme es dem Löwenbezwinger nicht, um Schakal

1) Fol. ۳۳۲r با دیگران بعنف ملاقات مینمود.

2) Fol. ۳۳۲r—v اینقدر حکم فرمود که توره قلی توشبیکی یکصد نفر ملتقچی [ملتقچی ms] و بالتو سرای و مومن بیک مهردار هر کدام یکصد و پنجاه توپچی در چنداول خودها نگاه داشته از سرکار علوفه بدهند روز و شب بنوبت باتشی خوابانیده چار مولچار تعیین یافته با خبر باشند پادشاه بهمین قدر اکتفا فرمود. — چار مولچار ist „Losungswort" (Parole).

3) Ueber die Aussprache dieses Namen's bin ich ganz unsicher. Etwas weiter unten steht طمرای ohne diakritische Puncte, ۳۵۵v طیرای, gewöhnlich aber wie oben طبرای, ۳۳v تبرای. — Der Nuṣratsarâji hiess Nuṣrat Bi (نصرت بی), vgl. ۴۴۴r.

oder Fuchs sich zu kümmern. — All' jene Gerüchte schob er auf lügenhaftes Gerede und fuhr fort, seine Feinde zu missachten. Als aber die Verdächtigungen einmal um's andre auftauchten, setzte man endlich den Daulatsarâjî unter einem Vorwand gefangen und confiscirte sein Haus und Vermögen für den Privatschatz des Chân's; Ġaušan-i Qalmaq verkroch sich, sodass man ihn nicht finden konnte; bezüglich des Nuṣratsarâjî aber nahm man einen falschen Verdacht an und wagte sich nicht an ihn [1]). Der Pâdšâh wollte nun den Daulatsarâjî hinrichten lassen [2]), die Bîbî Pâdšâh und die Sulṭânin Mutter aber legten Fürbitte für ihn ein: da erhielt er ein Ehrenkleid und das Genommene ward ihm zurückerstattet. Ġaušan fand an Töreh Quli einen Fürsprecher, welcher denn auch nach anfänglicher Abweisung seine Verzeihung erlangte, obwohl 'Ubaidu'llâh Ġaušan's üble Eigenschaften schon oft erprobt.

Von Balch und Maḥmûd waren diese Zeit über keine beunruhigenden Nachrichten mehr eingelaufen [3]); trotzdem bestand 'Ubaidu'llâh darauf, nach Balch zu ziehn und befahl, ohne auf das Abmahnen der Amire zu achten, beim Eintritt der Sonne aus dem Zeichen des Wassermann's in das des Fisch's den Aufbruch des Hoflager's aus der Burg. Die Amire lagen nun der Sulṭânin Mutter und der Bîbî Pâdšâh mit Bitten an, den Chân von seinem unüberlegten Entschluss abzubringen: alles umsonst. Auch die bösen Weissagungen und Warnungen der Sterndeuter verfingen nicht. Ebenso wenig fruchteten die wohlmeinenden Bemühungen des Ma'ṣûm Atalyq, dem Chân sein nutzloses und gefährliches Vorhaben auszureden, das geringste, da 'Ubaidu'llâh überzeugt war, dass der Atalyq nur aus Furcht vor ihm [4]) so rede. Ma'ṣûm erfuhr auch hierauf zielende Aeusserungen, welche 'Ubaidu'llâh gegen seine Vertrauten

---

1) Fol. ٣٣٣ v. و در بارهٔ نصرت سرای تهمت بند داشتند باو دخل نکردند.

2) پادشاه عالم خواست که لئیم زمیمی را بخون دولت رنگین گرداند [add. سرای].

3) Aus dieser Stelle erfahren wir wenigstens soviel, dass Maḥmûd damals noch am Leben war und der Friede äusserlich noch fortbestand: ob es freilich mehr war als ein ترک آشتی ist zweifelhaft. — Dagegen dürfte es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass 'Ubaidu'llâh nicht aus Laune nach Balch zu gehn beabsichtigte, sondern weil er dort sich den buchârischen Amiren zu entziehn, vielleicht auch, gestützt auf die Contingente jener Gaue, den Kampf gegen dieselben vorzubereiten im Sinn hatte. Dies wollten letztre hintertreiben, wenigstens Zeit gewinnen, bis sie selbst zu einem entscheidenden Streich gerüstet wären. Daher die folgende Bittschrift.

4) D. h. aus Furcht, er könnte im Felde eine Gelegenheit finden, Samarqand an ihm zu ahnden.

fallen gelassen, schluckte aber die tödtliche Kränkung hinunter und liess sich in seiner Warnung nicht beirren. Es kam endlich so weit, dass alle Amîre, Würdenträger (اعيان), Officiere (سرداران سپاه) und Inaqe (اينقان[1] ترکه) gemeinsam eine Bittschrift an den Pâdšâh abgehn liessen: er möge wenigstens noch einen Monat warten und den Naurôz in Buchârâ feiern, dann könne er nach Belieben thun. — 'Ubaidu'llâh aber zerriss die Bittschrift und schalt auf die Thorheit der Amîre: dann liess er Hoflager im Čahârbâġ-i Beiram (?)[2]) aufschlagen, verrichtete das Freitagsgebet und stieg zu Pferd. Mit Uebergehung der Amîre[3]) gebot er dem Mihtar Mušrif, die Soldaten in die Liste einzutragen (آن سلك مساوده آرند), aus der Gesammtzahl aber 600 erprobte und rüstige Leute (ششصد جوان از شناسان جلد) auszuscheiden und ihnen Gratificationen zu verabfolgen. Sofort verbreitete sich das Gerücht, der Pâdšâh beabsichtige mit dieser Expedition das Verderben des Ma'ṣûm Ataly̆q; wenn nöthig, werde er zu diesem Zweck den Ni'matu'llâh Dâdchwâh herbeirufen und dann mit dem Ataly̆q ein Ende machen. Dem Pâdšâh freilich war solches niemals in den Sinn gekommen, die Sache gewann aber an Wahrscheinlichkeit durch den Starrsinn, mit welchem derselbe auf seinem zwecklosen Unternehmen beharrte, und Ohrenbläser vermehrten die Besorgniss des Ataly̆q. Umsomehr strebte letztrer, den Pâdšâh von der Fahrt nach Balch abzubringen, aber vergebens. — Ein schlagender Beweis übrigens dafür, dass 'Ubaidullâh nicht daran dachte, den Ataly̆q zu verderben, ist der Umstand, dass er ihn gerade um diese Zeit oft in Privataudienzen berufen und mit Gunstbezeugungen überschüttet, auch sonst die Beweise seiner Zuneigung verdoppelt hatte[4]). — „Aber Teufel in Menschengestalt ruhten nicht, bis das Unerhörte geschah".

Einige Subjecte hatten schon von früher her einen Hass auf den Pâdšâh geworfen und sannen Tag und Nacht auf dessen Befriedigung. „Unter ihnen suchten besonders Mîr Ḥusain Ġôgî

1) Oben ٣٣٠.٧ عنقاق, wie Alif und 'Ain in türkischen Wörtern oft wechseln.

2) Im Text s: دولتخانه را بچهار باغ بیرم, was nicht heil sein kann: man erwartete s. z. بچهار باغ تاش بقعه nach den frühern Stellen; ein چهار باغ بیرم ist mir nicht bekannt.

3) Anders kann ich die Worte از قدام [Hs. ابهج] و تبادر بيمجج امرا و ارکان تمکرد nicht wohl verstehn.

4) Grade kein sehr zwingender Grund!

(مير حسين خوكى, später richtiger مير حسين جوكى) und 'Abdu'llāh Šaich (عبد الله شيخ), — Ra'ājah's und Ojmaq's von Geburt, die sich fälschlich für Sajide ausgaben, — ohne jede Ursache, bloss aus Wohldienerei gegen einen Haufen Uebelthäter, durch Zauberkünste, in welchen sie den Hārūt und Mārūt glaubten überbieten zu können, den Pādšāh zu verderben und lauerten auf eine Gelegenheit, dies unschuldige Blut zu vergiessen [1]. Dem Gaušan-i Qalmaq aber, welcher das erhabne Haus der Šāhe zu erniedrigen trachtete, kam jenes Project des Pādšāh ganz erwünscht und er spann unablässig Ränke. Heimlich versammelte er die ungetreuen Oezbeken in verfallnen Moscheen vor dem äussern Stadtthor und schmiedete hinterlistige Pläne, die vom Geschick begünstigt wurden. Der Nuṣratsarāji und Mihtar Kābulī besprachen sich heimlich mit Tabrāī und der redete ihnen arglistig also zu: 'Ubaidu'llāh Chān beabsichtigt die Knospe im Garten der Weltregierung, den Abū'l-faiż Sulṭān, mit Stumpf und Stiel auszurotten, da er weiss, dass es den Oezbeken gleichgültig sein würde, wenn wir ihn selber bei Seite schafften, indem alsdann Abū'l-faiż Sulṭān sein würde: in diesem Fall aber wäre 'Ubaidu'llāh wenigstens verbunden gewesen, sich der Sorge um den Bruder auf eine Weise zu entledigen, dass die Oezbeken nicht wohl oder übel mit seinem eignen Regiment sich begnügen müssten [2]. Ist's nun Euch, die Ihr zu Abū'l-faiż' Dienst euch gerüstet habt, wirklich ernst mit Eurer Ergebenheit und seid Ihr ebenso mit 'Ubaidu'llāh Chān nicht zufrieden, so tritt jetzt die dringende Nothwendigkeit an Euch heran, zum Sturz 'Ubaidu'llāh's Euch mit uns zu verbünden. Seid Ihr hier lässig und träge, so wird Abū'l-faiż Sulṭān bald für Euch verloren sein. — Diese beiden niedrigen Undankbaren, diese Verräther wichen vom rechten Wege ab: sie schlossen sich in der Hoffnung, unter dem neuen Regiment etwas zu bedeuten, dem verabscheuungswürdigen Werke an und wiesen die Ein- und Ausgänge und den Aufstieg zur Burg" [3]. — Diese Freudenbotschaft überbrachte Gaušan den aufrührerischen Officieren und Soldaten, zerstreute ihre Bedenken und forderte schliesslich Leute, mit deren Hilfe er in die Burg dringen könnte. Jeder bestimmte ihm einige Mannschaft. Ueberall gab's Landstreicher und Galgenvögel: die wies man dem Gaušan zu.

'Ubaidu'llāh, auf seinen Muth und seine Stärke pochend, kümmerte sich noch immer um nichts. Indessen hatte ein Turk-

1) Was die Erwähnung dieser Beiden und ihrer „Zauberkünste" an dieser Stelle bedeuten soll, da sie bei den folgenden Ereignissen doch keine namhafte Rolle spielen, ist nicht recht einzusehn.

2) Vgl. die Anmerkung zum Text.

3) Das Original dieser Berathung unter den Textproben No. IV.

mân (شخصی که از اوروق ترکمان بود) von jenen Anschlägen Kenntniss erhalten und durch ein in die Wohnung des Töreh Quli befördertes Billet dieselben verrathen. Töreh Quli brachte dasselbe dem Chân, der mit bittrem Lachen erwiderte: die Amire meinen mich auf diese Weise zu ängstigen und von meinem Zuge abzuhalten: aber sie wissen nicht, dass „der Löwe im Walde des Sultanat's durch die feige List der Hyänen sich nicht täuschen, der hochfliegende Phönix des Königthum's durch List und Trug der Sperlinge sich nicht schrecken lässt" [1]). — Ihn täuschte ebensowohl die scheinbare Verehrung der Amire als die Unterwürfigkeit der Truppen und seine thörichten Freunde bestärkten ihn in dieser Sorglosigkeit. Von Aufschub wollte er vollends gar nichts hören. Vor allen etwaigen Nachstellungen glaubte er sich durch den ihm geleisteten Eid der Treue gesichert.

Die Verschwornen aber glaubten mit dem entscheidenden Schlage nicht länger säumen zu dürfen, denn sie wussten, dass bei längrem Zögern ihr Geheimniss leicht ruchbar werden könnte. So sandte denn Ǵanšan am Mittwoch, 27. Muḥarram 1123 (Dinstag, 17. März 1711) Botschaft an Nuṣrat Bi-i Nuṣratsarâjî, Kâbulî und Ṭabrâï und bestimmte die folgende Nacht zur Ausführung des Plan's. Um Mitternacht erschien er in Begleitung von vierzig Männern, die Dolche im Gürtel, Bogen auf der Schulter trugen, am Fuss der Burg. Vom Glacis gelangten sie zum Wall, in welchen sie mittelst ihrer Beile mehrere Oeffnungen brachen: durch diese drangen sie in's Innre der Burg. Sie hatten mit dem Nuṣratsarâjî die Verabredung getroffen, dass, sobald sie die Burg erreicht, sie selbst ein Feuer anzünden wollten, während auf dem Dach der Wohnung des Sulṭân's [2]) ein Licht erscheinen, ihnen als Wahrzeichen und Wegweiser dienen sollte. So geschah es denn auch. Beim Schein des Licht's begaben sie sich zum Köšk des Sulṭân's, setzten eine Krone auf sein Haupt, legten ihm einen mit Juwelen besetzten Gürtel um die Hüfte und zogen ihn aus seinem engen und unscheinbaren Gemach hervor. Sodann suchten sie zunächst den Baltu

---

1) Fol. ۲۴۰v. پادشاه بازلیمی زهره خنده کرده گفت امرا می
خواهند باینطریقه مرا ترسانند و ازین سفر که مرا در پیش است
بدین تدبیر مانع آیند ندانسته اند که شیر بیشهٔ سلطنت بروباه
بازی کفتار صفتان فریفته نشود و نمیدانند که همای بلند پرواز
مملکت از مکر و غدر صعوه سیرتان گنجشک سر بر نیندیشد ۞

2) Man hat sich die Wohnung des Abû'l-faiż in einem ausserhalb des Palast's liegenden Nebengebäude (Pavillon, کوشک) zu denken.

Sarâji, den sie in trunknem Schlaf überraschten. Sie hieben ihm den Kopf ab, stürzten den Rumpf von der Burg herunter, eilten darauf zur Garderobe, ergriffen den Mihtar Šafî' und sandten ihn dem Baltu nach. Dann führten sie den Sulṭân zum Thor der Burg. „Die russischen Leibwächter [1]), sonst so furchtbar wie Mars, zeigten sich in diesem Augenblick nicht tapfrer als eine Ḥaramsdame: sie zogen die Köpfe ein wie Igel und wagten nicht zu athmen. Des Thor's Meister stiegen die Verschwornen in's Naqârahchânah, wo sie mit ihren Dolchgriffen die Pauke schlugen und „die Trommel des Königthum's im Namen des Abû'l-faiż Sulṭân ertönen liessen". Der Trommelwirbel wurde in dieser mitternächtigen Stille in der ganzen Stadt vernommen. Erschrocken fuhren die Einwohner vom Lager empor. Die Vierzig aber nahmen jeder ein Licht in die Hand und verwandelten die Burg in ein Lichtmeer. Die Haupträdelsführer der Empörer, die Amîre und Soldaten, welche dieser Stunde schon längst geharrt, stiegen nun einer um den andern zur Burg hinan, setzten den Abû'l-faiż Sulṭân auf den goldnen Thron, begrüssten ihn als Chân und brachten ihm ihren Glückwunsch dar [2]).

Da die übrigen Geschäfte dem Ma'ṣûm Atalyq zugewiesen waren [3]), dessen Kommen sich aber verzögerte, so sandten die Verschwornen den Sulṭân Toqsabah und Naḍar Toqsabah zu ihm. Ma'ṣûm, der doch der eigentliche Urheber der Empörung war, stellte sich, obwohl im Herzen froh, nach Aussen mit dem Vorgefallnen unzufrieden. Die Verschwornen drängten. Er aber war inzwischen mit sich zu Rathe gegangen und sagte endlich mit Affectation (بتكلف مى گفت): was ist mir widerfahren, dass ich mich einer so schimpflichen Handlung, die Verderben und Strafe in dieser und jener Welt nach sich ziehn muss, verdächtig machte? Die Verschwornen wurden noch dringlicher: jetzt, riefen sie, da das Heft aus der Hand gegeben ist (كه كار از دست رفته), hat die Bedenklichkeit des 'Umdatu'l-umarâ keinen Sinn: wird noch länger gezaudert, so könnte möglicherweise (محتمل كه) den 'Umdatu'lumarâ selber ein Schaden treffen. Gegen seine bessre Ueberzeugung gab endlich

---

1) Eine russische Leibwache bestand noch während der ganzen Regierung des Abû'l-faiż Sulṭân. Raḥîm Chân liess dieselbe später, da er sie bei dem auf ihn gemachten Attentat betheiligt glaubte, sammt den übrigen russischen Sclaven niedermetzeln. Vgl. Wesselowskij a. a. O. 318. Grigoriew z. Mîrzâ Šams S. 62. Anm. 15.

2) Der Text dieses Abschnitt's unter den Textproben No. V. — Die Thronbesteigung des Abû'l-faiż Sulṭân fand also am 28. Muḥarram 1123 (Hasenjahr) statt. Demnach ist die von Weljaminow-Zernow a. a. O. 405—408 beschriebne Münze im Gulšajahr geprägt: die Angaben bei Vámbéry II. 136. Lane-Poole l. l. aber sind zu berichtigen.

3) Erst jetzt wird die Rolle, welche der Atalyq bei der Verschwörung spielte, klar: wir lernen ihn zugleich als eine heuchlerische Memme kennen.

der Atalyq seiner Selbstsucht nach, indem er sich einzureden suchte, dass das Unheil zu gross sei, dasselbe noch einzudämmen. Er eilte daher nach der Burg und begrüsste den neuen Herrscher. Abû'l-faiż Sulṭân aber schüttelte den Kopf und dachte: welch' wunderliches Volk! Jahre lang haben sie meines Bruder's Salz gegessen: welchen Vortheil haben sie jetzt darin gefunden, dass sie zu mir halten? — „Obwohl der Sulṭân sich nach aussen vergnügt zeigte, stiess er doch aus Herzensgrund einen tiefen Seufzer aus, und er hatte Grund dazu!“[1])

Als ʿUbaidu'llâh diesen Vorfall erfuhr, erwachte er aus der Sorglosigkeit, in welche das Vertrauen auf die eigne Kraft und Kühnheit ihn eingewiegt. Er sah um sich: nirgends erblickte er Freunde. Er bereute jetzt sein Thun, sah aber auch ein, dass die Reue nutzlos sei. Töreh Qušbigi, der jene Nacht zechend zugebracht, kam jetzt und meldete die Naqârah und Abû'l-faiż Thronbesteigung[2]). Ihm folgte Iflâṭûn-i Qalmaq (افلاطون قلماق), der genauere Nachrichten brachte. Mannhaft und unverzagt, wie ʿUbaidu'llâh war, forderte er Waffen[3]), und nachdem er Haupt und Brust bedeckt, sandte er einen von der Wache zu Maʿṣûm Atalyq, indem er sich darauf verliess, dass er noch Tag's zuvor ihm ein Ehrenkleid und einen mit Edelsteinen ausgelegten Gürtel geschenkt und den Bund mit ihm erneuert hatte: „der Atalyq, sagte er, ist mir wie ein

---

1) Fol. ۲۴۳ v سلطان سری جنبانیده بخاطر آورد که عجب قومی و طرفه طایفه بوده اند نمکی برادرم را که سالها خورده اند چه فایده کرده اند که با من سازند همانا که این گروه بی آزرم از مضمون کریمهٔ یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود غافلند و از کلیمهٔ کریمهٔ اوفوا بعهدی اوف بعهدکم فارغ بیت دیر پیمانه کش من که روانش خوش باد ۞ گفت پرهیز کن از صحبت پیمان شکنان ۞ سلطان اگرچه بظاهر بشاشت مینمود اما از دل آه سرد [fol ۲۴۴ v] بر آورد و جای آن داشت. — Die beiden Âjah sind aus Sûrah 5, v. 1 und Sûrah 2, v. 38, das Bait ist von Ḥâfiẓ (II. 442, ed. Rosenzweig): statt دیر sehr. پیر, wie in Ḥâfiẓ' Text.

2) Im Text خروج, was in عروج zu ändern nicht grade nothwendig ist.

3) Fol. ۲۴۴ r پادشاه پردل را از آنجا که غیرت مردی و جرأت مردانگی در طینت مخمر بود سلاح طلبید ۞.

Vater: an ihm ist's, das Feuer des Aufruhr's zu dämpfen, Amîre und Soldaten von ihrem schmachvollen Vorhaben abzubringen". Aber der Bote kam zurück und meldete des Atalyq's Abfall: derselbe sei in der Burg geschäftig, des Abû'l-faiż Regiment fest zu begründen und zu ordnen: auf ihn möge der Pâdšâh nicht weiter sehn, sondern um Wiederherstellung seiner Sache sich selbst bei Zeiten mühn.

Auf diese Kunde stiess 'Ubaidu'llâh einen tiefen Seufzer aus: „das Schicksal aber hatte seinen Kragen erfasst und zog ihn fort" [1]). Reuevoll sah er sich jetzt ganz verlassen. Er warf einen Blick auf Töreh Quli, fragte ihn unter heftigen Vorwürfen, wo die gerüsteten Qalmyqen, die sicher zielenden Büchsenschützen (ملتق انداز) seien, von denen er früher gesprochen: und mit einem Pfeil, den er grade in der Hand hielt, verwundete er ihn am Halse. Dann wandte er sich an die Umstehenden mit der Frage: ist denn Niemand von der Wachmannschaft da, mit dem ich diese Sache berathen könnte? [2]) Ǵânî Bik Išikaqabâšî-i Baḥrî (جانی بیک ایشیک اقا باشی بحری) und Muḥammad Šâkir Mîrachor-i Sarâǵî (محمد شاکر میر آخور سرای), die an jenem Morgen Wache hatten, erinnerten sich der Pflicht der Dankbarkeit: sie traten vor und sagten: es wäre freilich besser gewesen, dem Unheil zuvorzukommen und sich des Ma'ṣûm Atalyq bei Zeiten zu entledigen: da es nun aber dafür zu spät, so gehe ihr Rath dahin, dass der Pâdšâh das Hoflager und den Ḥaram zu den Chwaǵah von Ǵûibâr sende, selbst aber in die Burg des Bik Muḥammad Bî Parwânči und nach Târâb (?) gehe, wo die Rûmî und gegen zweihundert Gewehre bereit seien [3]). Wenn er dort nur einen Tag verweile, so würden sich

---

1) Fol. ٢٣٥ v قضا دست در گریبان قبا زده پیش میکشید.

2) Fol. ٢٣٥ v هیچ کس از بندهگان یاتشی حاضر باشند که کینکاش اینواقعه را نمایند.

3) Diese Stelle ist mir sehr dunkel. Sie lautet im Original fol. ٢٣٧ v also: و بنفس مبارک عازم قلعهٔ بیک محمد بی پرواتچی و ناتراب [sic] که رومیان در آنجا طیّار اند قریب دویست قبضه ملتق مهیّر آید. — Statt ناتراب ist wohl zu lesen تا تراب, aber auch تراب kann nicht richtig sein. Nach Burhân (bei Vull. I. 411 b) ist es eine Ortschaft, drei Farsach von Buchârâ: aber wie stimmt das zu den folgenden Textworten, nach welchen Čârǵûî und Andchûî näher bei Buchârâ als Târâb wären? Statt تراب hat

die meisten seiner Leute um ihn sammeln und das Leben für ihn opfern. — Halte er aber jene Burg für zu entfernt(?), so seien ja Čarǵûi (چهار جوی) und Andchûi nahe: für welche von beiden er sich entscheiden wolle, das sei gewiss die richtige. — 'Ubaidu'llâh gab zu, dass dieser Rath etwas für sich habe, erklärte aber, dass er sich nicht entschliessen könne, Land und Leute, um deren Gedeihn und Ruhe er sich bisher bemüht, im Stich zu lassen, um sein eigen Leben zu retten: was ihm bestimmt sei, werde er ertragen. Er habe den Oezbeken nichts zu Leide gethan, was sie zu solchem Thun veranlassen könnte: wenn diese Undankbaren Böses im Schilde führten, so vertraue er seine Sache Gott an. „Ist meine Stunde noch nicht gekommen, so wird Gott ein Mittel finden mich zu retten: wenn nicht, so wird mir das Glück des Martyrthum's. Hätt' ich nur fünfzig tapfre Männer bei mir, so wüsst' ich, was für einen Kampf ich mit jenen Empörern kämpfen würde: jetzt muss ich meines Wunsches verlustig von hinnen gehn. Aber auch so werd' ich bis zum letzten Athemzuge mich auf jene Bursche werfen und im Vertraun auf Gott mein Antlitz nicht von diesem Lande wenden“.

Chušḥâl-i Qaṭafân, der Gouverneur von Samarqand, welchen 'Ubaidu'llâh für den Zug nach Balch zu sich entboten, war nach Fatḥâbâd (بمقام فتح آباد) gekommen und wartete dort auf Zulassung zur Audienz. In dieser schrecklichen Lage sandte der Chân mehrmals zu ihm, er möge kommen und ihm rathen. Er aber wollte nicht erscheinen. — Muḥammad Raḥîm Parwâñči und Muḥammad Jâr (دار schr. يار) Išikaqabaši, die jenen Morgen Wache hatten, warfen sich, vergessend der von 'Ubaidu'llâh empfangnen Wohlthaten, auf ungesattelte Pferde und jagten nach der Stadt. „All' dies Unheil widerfuhr dem Pâdšâh, weil er jene Leute [die Oezbeken] gehegt und um ihretwillen mit Ni'matu'llâh Dâdchwâh und andern sich verfeindet hatte“.

So durchwachte 'Ubaidu'llâh mit seinem Ḥaram eine furchtbare Nacht. Als der Morgen graute, machten sich die Soldaten der Wache (يتاقچيان) einzeln nach der Stadt auf und davon, keiner blieb an 'Ubaidu'llâh's Seite ausser Iflâṭûn-i Qalmaq, der, eingedenk der Dankespflicht (از روی نمک حلالی), getreu ausharrte.

---

man wohl قراب zu lesen: Fârâb liegt bekanntlich im Kôhistân, südlich von Urgut. — Auch wer die Rûmî hier sein sollen, begreif' ich nicht. Rûmî kann nach persisch-mittelasiatischem Sprachgebrauch nur 'Utmânen bezeichnen, in diesem Fall also 'utmânische Flintenschützen: wie aber kämen die in buchârische Dienste? — Dass Bik Muḥ. Bî nach Berufung des Muḥ. Raḥîm Bî zum Parwânčî ernannt worden, sahn wir oben: dass er Buchârâ verlassen, wurde nirgends gesagt, wie er denn überhaupt später nicht wieder genannt wird.

Am Morgen überlegten die Amire und Truppen, die in der Burg dem Abû'l-faiż Sulṭân gehuldigt, die Ermordung 'Ubaidu'llâh's. Zum Führer ward Sulṭân Toqsabah ausersehn, der das Blut seiner Brüder Tagmah und 'Abdu'l-ṣamad rächen wollte, deren aufrührerische Widerspenstigkeit 'Ubaidu'llâh in Balch mit dem Tod geahndet, sowie Kûšak-i Ming, der die Blutrache für seinen Bruder Allâh-birdi-i Ming zum Vorwand nahm. Sie liessen ausrufen, dass, wer immer etwas von der Habe des 'Ubaidu'llâh Chân nehme, dies straflos behalten dürfe. Schaaren von Ong und Sol, von Chaṭajern und Qypčaqen besetzten die Umgegend des Rubâṭ[1]; in der Nähe des königlichen Zelt's ordneten sie sich in geschlossner Linie zum Kampf[2].

Als 'Ubaidu'llâh die Empörer erblickte, ergriff er Bogen und Pfeil und „stürzte sich allein unter diese Schweinsheerde, schickte mehrere von ihnen mit Pfeilschüssen zur Hölle". Artyq Jâbû (آرتوق يابو) verwundete den Pâdšâh mit einem Pfeil am Halse, ward aber selbst durch einen Pfeilschuss desselben zu Boden gestreckt. Auch Iflâṭûn-i Qalmaq kämpfte wacker, sodass 'Ubaidu'llâh in die Hände klatschte und ausrief: hätt' ich ein paar Genossen wie Iflâṭûn, so wüsst' ich schon, was für eine Sauhatz ich anstellen würde: was aber soll ich jetzt machen?[3] Als aber Iflâṭûn fiel, waren auch des Pâdšâh Anstrengungen fruchtlos. Bû 'Alî Qânûn[4] hatte einen Pfeilschuss von 'Ubaidu'llâh erhalten und „fasste jetzt mit seiner unreinen Hand den reinen Kragen des Pâdšâh". Dieser hatte ein Panzerhemd (جيبه) übergeworfen, seinen Dolch aber unter demselben gelassen: indem er nun nach dem Dolchgriff tastete, gerieth er in's Gedränge. Durch einen gewaltigen Faustschlag ent-

---

1) D. h. des Čahârbâġ, in welchem 'Ubaidu'llâh nach seinem Auszug Quartier genommen.

2) Der folgende Abschnitt wird durch بو علی کویك eingeleitet, was ich nicht recht verstehe. Aus der Erzählung von 'Ubaidu'llâh's Ermordung erfahren wir, dass einer der Mörder Bû Alî geheissen habe. Vielleicht war dieser des Autor's Gewährsmann für die näheren Umstände der Greuelthat.

3) Fol. ۲٥١ v اگر چون افلاطون چندی بمن یار میشدند میدانستم که چه خوك شکاری میکردم چکنم. — Vor چکنم ist من oder اکنون ausgefallen.

4) Im Text بو علی قانون کوچوك حیوان. Statt قانون wird قانونی oder قانونچی (der Qânûnspieler) zu lesen sein; in کوچوك حیوان aber kann ich nicht wohl etwas andres als ein vom Autor gegen Bû 'Alî geschleudertes Schimpfwort erblicken, es müsste denn ein Spottname desselben gewesen sein.

ledigte er sich zwar seines Gegner's [1]): jetzt aber machte die ganze Rotte einen übermächtigen Angriff, warf den Pâdšâh rücklings nieder [2]), tödtete ihn und hieb ihm den Kopf ab. Den Rumpf liessen sie im Staub und Blut liegen.

Dies geschah in der Nacht [vielmehr in der Frühe] des 8. [vielmehr 28.] Muḥarram 1123 (در شب [add. بیست] هشتم شهر محرم الحرام سنه ثلاث و عشرون و الف ومائه).

Nachdem der Mord vollbracht war, zerstreute sich die Dienerschaft nach allen Seiten. Die Mörder stürzten sich in den Urdu und Ḥaram, plünderten den Schatz, beraubten die Wâlidah, die Bibi Pâdšâh und die andern Frauen auf die brutalste Weise. Nachdem sie ihre wüsten Gelüste an ihnen befriedigt, führten sie dieselben mit entblössten Häuptern und Füssen, auf die Rosse gebunden, als Beute (اولجه) von dannen. Den abgehaunen Kopf ʿUbaidu'llâh's brachten sie „der Beruhigung des Gemüth's halber" dem Abû'l-faiż Sulṭân und warfen ihn vor dessen Füsse: „Abû'l-faiż aber zeigte grosse Rührung, denn er dachte an sich selber" (خود را نگاه داشت). — Dîwânah Sulṭân, welcher durch Verwandtschaftsbande mit dem Gemordeten verknüpft war, vergoss tief bewegt Thränen. Er bat um die Erlaubniss den Kopf an den Rumpf annähn und den Leichnam in der Gruft seiner Väter beisetzen zu dürfen, was ihm auch gestattet wurde. Der Mîršab, der Sohn des Pahlawân ʿÂrif (میرشب ولد پهلوان عارف) [3]) zeigte seine Anhänglichkeit an den

---

1) Fol. ۲۶۳ v بعوض خنجر مشتی زد که بخنجر نزدیک آمد لدوی ملحد کمراه مضمحل کرد. Letztres wird nicht eben wörtlich zu nehmen sein, wenn obige Vermuthung richtig ist.

2) Ib. قرالمان و اوباش بد معاش غلو ساخته از پشت پادشاه که مملکت را قوی بود بزمین انداختند. — Die Construction ist ungenau, da die Worte که — بود nähere Bestimmung zu پشت پادشاه sind, das Object zu انداختند aber nicht ausgedrückt ist (sc. پادشاه را oder او را). Ausserdem ist nach قوی zweifellos پناه ausgefallen. — قرالمان, eig. قرا المان bedeutet „gemeine Soldaten", eig. Reiterknechte (Meyendorff 271), vgl. کیشی قرا.

3) Oben (fol. ۱۱۳ v) ist Pahlawân ʿÂrif selber als Mîršab (Polizeiinspector)

Verblichenen, indem er denselben mit einem Leichenhemd nach Art der Märtyrer bekleidete. Unter allgemeinem Wehklagen der Bevölkerung ward er nach der Grabstätte des Chwâgah-i Buzurg übergeführt und in der Gruft der Śâhe an seines Vater's Seite bestattet. — Er hatte dreissig Jahre gelebt, neun regiert.

Nach 'Ubaidu'llâh's Ermordung war der Hof ein Tummelplatz niedrigsten Eigennutzes. Amîre und Soldaten strebten nach Sicherung der eignen Interessen. Uebermüthigen Antlitzes sich emporreckend machten sie sich im Audienzsaal breit [1]. Mîr Ḥusain Ġôgi, genannt Ḥusain der Dummkopf [2], brüstete sich mit seiner Schandthat und erwartete zum Śaichu'l-islâm oder Naqîb ernannt zu werden. „Ein Jeder der Empörer zeigte sich wie Rabe und Krähe in der Suche [nach Amt und Geld] geschäftig. Sie wedelten wie das Weissschwänzchen, schleiften einher wie der Trappe. Indem sie prahlend sagten: das hab' ich gethan, jenes hab' ich ausgeführt, forderten sie ihren Lohn. In der Audienzhalle, früher des Gesang's der Nachtigall gewohnt, vernahm man jetzt nur noch das traurige Gekrächze des Raben" [3].

---

genannt. Entweder ist also وَلَد auch dort hinzuzufügen oder hier zu streichen, oder aber der Sohn hat unterdessen des Vater's Amt erhalten.

1) Fol. ۲۵۵ r دستار بگوشهٔ ابرو نهاده در کورنش خانهٔ پادشاه
دستار بگوشهٔ ابرو نهادن — .به پیش [Hs. انیش] یا کشتند؛
ist eine wenig geschmackvolle Steigerung des landläufigen چین بر ابرو زدن die Brauen runzeln.

2) Fol. ۲۵۵ r میر حسین جوکی — حسین بمزه نام داشت
fol. ۲۵۷ r حسین بمزه. — Ich habe بیمزه geschrieben, denn wir haben es hier jedenfalls nicht mit einem lobenden Prädikat (بمزه) zu thun.

3) Hs. هر کدام از خارجی چون زاغ زغن در جستْ خیز
بودند و مانند جانورِ آقچه قویروق دم میزدند و بمثلِ توغدری
دامن کشانی میکردند و لاف کداف که این کردیم و آن ساختیم
جلدو میطلبیدند در ایوان کورنش [کورنس Hs.] خانه که بغلبغلی
هزار دستان معتاد بودند نالهٔ غراب بسمع میرسید. — Entweder ist
بد vor لاف, oder, was mir wahrscheinlicher, زد vor جلدو ausgefallen. —
Statt ایوان muss ایوانِ geschrieben und darunter die Vorhalle [Vorzimmer] zum Audienzsaal oder eher der Festsaal (Bankethalle) verstanden werden.

Den Löwenantheil an der Beute riss Ǵanšan an sich. Er wurde Qušbigi-i Kull und wusste seine Kinder in die einträglichsten Aemter zu bringen. Kabuli ward Mihtar-i Kalân. — 'Abdu'llâh Qušbigi verzehrte sich in Gram und Reue: er hatte darauf gerechnet unter Abû'l-faiż fortdauernd in Amt und Würden zu bleiben, wusste aber jetzt, da er Ǵanšan's Emporsteigen sah, dass er selber bald dem 'Ubaidu'llâh folgen werde. Ǵanšan beabsichtigte auch wirklich ihn zu tödten: durch des Ma'ṣûm Atalyq freundschaftliche Verwendung aber ward er mit Čahârǵûi belehnt, wohin ihn Töreh Quli begleitete.

Als die Empörer die Burg von Rivalen vollkommen geräumt sahn, überliessen sie sich ihrer Siegesfreude und forderten vom Sulṭân Gratificationen aus dem Sarkâr. Aber allen Bemühungen zum Trotz konnten sie nichts erhalten, denn der Schatz war total ausgeplündert. Sie wandten jetzt ihre Wuth gegen die Eunuchen und andre, welche dem verblichnen Herrscher nahe gestanden, suchten Anlässe zum Streit und Verdachtsgründe auf, führten Processe und Plünderungen herbei. Manchen nahmen sie ihre Habe durch listige Reden (حرف), manchen entrissen sie dieselbe durch die Folter (زجر), andren durch einfachen Raub (تاراج). Dann machten sie sich an 'Ubaidu'llâh's Freunde und Dienstleute [Ǵulâm]. Umsonst gaben diese alles hin, was sie seither zusammengebracht: ihre Dränger wurden immer gieriger und ruhten nicht, bis sie ihnen auch das Leben geraubt.

— Nachdem eine Woche seit 'Ubaidu'llâh's Tod verflossen, hielten es die Empörer für gerathen, auch 'Abdu'llâh Sulṭân, den Sohn desselben, zu morden. Sie tödteten ihn mitsammt seiner Mutter.

Mir Ḥusain Ǵôgi, der falsche Sajid, der stolz auf seine Schandthaten sich mit unerträglichen Prätensionen umhertrieb, Šaichu'lislâm oder Naqîb zu werden dachte, erregte indess allgemeine Entrüstung. Schon nach wenigen Tagen ward er ergriffen und gehängt. Im Augenblick, da man ihn am Galgen emporzog, soll er sein Antlitz von der Qiblah [von Süden] ab und nach Norden gewandt haben. Sein Genosse, 'Abdu'llâh Šaich, der vorgebliche Šaichzâdah, verschwand auf die Kunde vom Schicksal seines Spiessgesellen spurlos. — Die vierzig Verschwörer, deren Jeder auf eine Belohnung gerechnet, erhielten jeder ein altes Kleid als Leichentuch: man spuckte ihnen in den Bart, streute ihnen auf Strassen und Bâzâren Mist und Asche auf's Haupt und verfolgte sie mit Verwünschungen[1]. Unter

---

wenn nicht بوندند in بود zu ändern ist. دامن فشانى ist hier soviel wie دامن كشى.

1) Mit andern Worten: die Helfershelfer Ǵanšan's wurden mit einer Kleinigkeit abgefunden, von der Bevölkerung aber verabscheut und verachtet.

den Eunuchen waren der Chwâġah-i Daulatsarâjî (خواجهٔ دولت سرایی) und Chwâġah-i Nihâlsarâjî[1] (خواجهٔ نهال), die mit dem Daulatchânah und Ḥaramsarâî des Pâdšâh betraut gewesen, durch Gottesfurcht und Sittenreinheit ausgezeichnet; sie beide waren bestimmt ihrem Herrn zu folgen.

Da Ibrâhîm Dîwânbigi bei der Plünderung keinen Antheil erhalten, so überwies ihm Ġaušan die beiden Chwâġah. Obwohl ihnen bereits zweimal Geld und Kostbarkeiten abgepresst worden, so bekam der Dîwânbigi doch noch so viel in Baarem und Utensilien (نقدِ[2] جنس), dass er übergenug hatte (سرشار). Weil nun die Chwâġah einsahn, dass für sie hier keines Bleiben's mehr sei, erbaten sie sich von den Amîren Erlaubniss, nach Makkah zu pilgern. Sie ward ihnen gewährt und Ibrâhîm Dîwânbigi gab ihnen den 'Arab Jasaul[3], einen seiner Diener, als Begleiter bis zum Ufer des Ġaiḥûn mit. Als sie zum Salzsee von Qarakôl (بموضع شور کول قراکول) gelangt, schrieb Ġaušan dem 'Arab, er solle, noch ehe sie den Âmû erreicht, die beiden Chwâġah umbringen. 'Arab war dem Befehl gehorsam und liess die Beiden den Martyrtod sterben, erhielt aber die gehoffte Belohnung nicht und erndtete vom Qušbigi heftigen Tadel. — Die beiden waren Murîde des Šaich Ḥabîbu'llâh[4], welcher dem Chwâġah-i Daulat, „dessen hohe Vortrefflichkeit auf dem Pfade Gottes er erkannt", die Licenz zum Lehramt ertheilt hatte (بارشاد رخصت داد).

Die Ermordung der Chwâġah fiel in den Rabî' II. 1123, drei Monate nach 'Ubaidu'llâh's Tod (در شهر ربیع الثانی سنه ۱۱۲۳ از — قتل خان شهید مرحوم در همان سال, beg. 19. Mai 1711).

Ġaušan aber liess indess seinem Frevelmuth freien Lauf. Er hatte nach des Chân's Ermordung und der Entfernung aller seiner Nebenbuhler seine Hände überall in der Burg umhergestreckt, das im Schatz sich noch vorfindende Gold und Silber, die kostbaren Geräthe, Stoffe u. s. w. an sich gebracht. Damit noch nicht zufrieden plünderte er auch die Eunuchen, Vertrauten, Diensleute,

1) Wohl derselbe, nach welchem die Madrasah-i Chwâġah Nihâl genannt ist, vgl. Chanykow p. 107. — Ebd. 108 wird auch eine M. Hojah Daulet aufgeführt, vielleicht eine Stiftung des Chwâġah-i Daulat.

2) Hs. نقد.

3) Nachher کور عرب, wohl کُور عرب.

4) Ueber diesen Ḥabîbu'llâh fehlen mir nähere Nachrichten.

alle die zu dem verstorbenen Herrscher in irgend welcher Beziehung gestanden, und trieb die Gewaltthaten auf's äusserste. In der kurzen Zeit seines Regiment's wurde eine Menge von Leuten ihres Leben's beraubt: zumal die Beamten und Diener des gemordeten Chân's konnten sich keine Nacht ohne Todesfurcht zu Bette legen. Die Bediensteten des Hof's wagten nur zitternd „wie Weidenblätter oder Quecksilber" ihrer Geschäfte wegen vor ihm zu erscheinen: selbst in den Ḥaram des Pâdšâh setzte er seinen Fuss, ohne dass Jemand ihm zu wehren wagte. Er ging schliesslich mit dem Plane um, etliche Amîre dem erschlagnen Chân nachzusenden und nach dem Beispiel Maḥmûd's die Alleinherrschaft an sich zu reissen. Hatte er sich doch bereits zum Qušbigi-i Kull gemacht, seine Verwandten mit den höchsten Aemtern bekleidet.

Da er aber zu alledem den Pâdšâh Abû'l-faiż Sulṭân äusserst knapp hielt, so entstand in des letzteren Brust ein tiefer Groll gegen Ġaušan, den er zuletzt auch dem Ma'ṣûm Ataly̆q mittheilte, welcher den Qalmyqen schon lange hasste und nur auf diesen Augenblick gewartet hatte. Er versicherte den Pâdšâh seiner ganzen Bereitwilligkeit und zog auch seine Freunde in's Vertrauen. Auch sie stimmten freudig bei [1]). Ġaušan wurde in's Haus des Atalyq bestellt, dort sammt seinem Bruder Ṣalâḥ (صلاح) festgenommen, zunächst gebunden und geknebelt (دست و گردن بسته), dann in's Gefängniss gebracht und dort gefoltert, um die dem kgl. Schatz entwendeten Gelder wieder herauszupressen. Dann wurde er nebst seinen beiden Brüdern Ṣalâḥ und Ibrâhîm [2]) an den Galgen gehängt. Steine und Flüche wurden von Stadt- und Landbevölkrung den Elenden nachgesandt [3]).

---

1) Der Autor legt ihnen (fol. ٣٩١r) das Bait in den Mund (Metr. Sarî'):

رخنه گر ملک سر افکنده به
جوشن بد اصل سرش کنده به ۞

2) Wohl der obengenannte Ibrâhîm Dîwânbigi.

3) Fol. ٣٩١v—٤٧٢v (Schluss) folgt eine Châtimah unter dem Titel:
خاتمه در ذکر دار السلام بخارا و بیان احوال علماء عظام و مشایخ کرام و فضلای دانش ور و دانایان فضیلت گستر تمام عمر که در زمان دولت شهریار شهید در ماوراء النهر بودند. — Der Autor erzählt, dass er eines Nachts darüber nachgedacht, wie er diese Maǵmû'ah passend beschliessen solle, und eine Offenbarung aus der Geisterwelt ihn angewiesen habe, die Châtimah mit der Aufzählung der 'Ulamâ, Šaiche und Schöngeister Mâwarâ'l-nahr's unter Ubaidu'llâh zu füllen, deren meiste er persönlich gekannt. Zunächst

Es sei nunmehr gestattet, die entscheidenden Puncte in der soeben behandelten Epoche in aller Kürze zu bezeichnen.

---

wird nun Buchârâ's steter Reichthum an Gelehrten, sein liebliches Klima, sein herrlicher Boden, die Orthodoxie der Bewohner gerühmt. Dann folgen kurze Notizen über: (fol. ٣٦٣ r — ٣٦٤ r) Āchund Mullâ 'Utmân (جناب هدايت پناه ارشاد دستگاه آخوند ملا عثمان): ausgezeichneter Qurânleser, von 'Ubaidu'llâh sehr geliebt und oft besucht; (fol. ٣٦٤ r — ٣٦٥ r) Qâżî al-qużât Qâżî Amîr Šihâbu'l-dîn (s. oben); (fol. ٣٦٥) Ḥâǵǵî Qâżî Amîr Abû'l-barakât (جناب حاجى الحرمين الشريفين [Hs. الشرفين] قاضى امير ابو البركات), ein Sajjid, ward nach dem Ableben des Qâżî Amîr Šihâbu'l-dîn am 26. Rabî' I 1122 Qâżî von Buchârâ; (fol. ٣٦٥ v — ٣٦٦ v) Amîr Ibrâhîm Qâżî'askar (ذكر جناب سيّد [Hs. السيد] السادات ارادت مستقيم امير ابراهيم قاضى عسكر), ein Sajjid von Samarqand, wo er auch studirte, kam später nach Buchârâ, ward Ṣadru'l-ṣudûr, nach Qâżî 'Abdu'llâh's Tod Qâżî'askar, starb 53 Jahre alt 15. Šawwâl 1127; (fol. ٣٦٦ v — ٣٦٧ v) Āchund Mullâ Ṣadru'l-dîn A'lam (اعلم العلماء دين آخوند ملا صدر الدين اعلم), zuerst in Nasaf, dann von 'Ubaidu'llâh nach Buchârâ berufen und zum A'lamu'l-'ulamâ ernannt: einer der gefeiertsten Lehrer und Gelehrten Mâwarâ'l-nahr's; (fol. ٣٦٧ v — ٣٦٨ r) Amîr Ḥasbu'llâh Muftî (جناب افقه الفقها سيّد الدركاه امير حسب الله مفتى), ein Sajjid von Ǵûibâr, zuerst Professor an der Madrasah 'Ubaidu'llâh (wohl 'Abdu'llâh, vgl. Chanykow 107), dann an der Madrasah-i Ǵûibâr, starb 50 Jahr alt 6. Rabî' II. 1128; (fol. ٣٦٨ r) Ṣûfî Dihqân (مقرّب درگاه حضرت سبحانى صوفى دهقان) aus Buchârâ, lebt in Tûmân Charqânrûd (در موضعى از تومان خرقانرود زيست كرد), hat viele Schüler (مريدان) und Begleiter (اصحاب), unter erstern die meisten Handwerker Buchârâ's; hat den Titel Šaich, zieht mit seinen Schülern und Freunden in der Stadt auf dem Bâzâr umher, hat eine grosse Familie, ist sehr vermögend, beschäftigt sich mit Ackerbau und Landwirthschaft (حرث و دهقنت); (fol. ٣٦٨ v) Qâżî Luṭfu'llâh, Schüler des 'Abdu'l-'azîz Chân, der ihn sehr schätzte und den er nach dem Ḥiǵâz begleitete. Nach Buchârâ zurückgekehrt wirkte er unter vielem Beifall als Professor, starb 66 Jahre alt 1117; (fol. ٣٦٨ v) Qâżî 'Abdu'llâh Qâżî'askar und (fol. ٣٦٦) Āchund Qâżî Ḥamîd, s. oben. —

Von Dichtern werden besprochen: (fol. ٣٧٠) Mullâ Sajjidâ, s. oben; Chwâ-

Die Herrschaft der Astrachâniden hatte die Anarchie, zu welcher die Verhältnisse in Mâwarâ'l-nahr seit dem Auftreten der Oezbeken unablässig hingedrängt, zur vollen Reife gelangen lassen. Eine kraftvolle Centralgewalt hatte allerdings von Anfang an gefehlt. Das unglückselige Lehnsystem der Šaibâniden hatte das Land in Theilfürstenthümer zersplittert, welche eine unversiegbare Quelle dynastischer Zwistigkeiten schufen und das Land aus den Schwankungen unaufhörlicher Bürgerkriege nur selten zur Ruhe gelangen liessen. Dieser Umstand schwand freilich unter 'Abdu'llâh des Ersten kraftvoller Regierung und kehrte auch unter den Astrachâniden nicht in dieser Weise zurück; dafür aber machte sich ein andres Moment immer mächtiger geltend, welches den Mittelpunct des staatlichen Leben's ganz unmittelbar berührte. Unter allen Völkern türkischen Blut's, welchen eine geschichtlich bedeutsame Rolle zu spielen geglückt ist, waren die Oezbeken zweifellos das zu fester Staatenbildung am wenigsten taugliche. Roh und unbildsam, zügellosem Räuberleben zugethan und für die Vortheile eines geordneten Staatswesen's ohne Verständniss, konnten sie nur so lange sich dem Zwange eines gewissen Gehorsam's beugen, als die eiserne Hand eines Muḥammad Šaibânî oder 'Abdu'llâh ihre wilde Kraft zu mächtigen Offensivstössen gegen die Nachbarstaaten zusammenfasste. Sobald das Erstarken der letztern die Aggressivpolitik des Chânat's mehr und mehr beschränkte, endlich im Verein mit dessen zunehmender Schwäche die Wiederaufnahme derselben für immer verbot; musste dieselbe wilde Kraft, in ihrer Wirkung nach aussen gehemmt, sich zerstörend nach Innen wenden und den Bau zertrümmern, welchen der Arm der

---

Šâh Qâsim Šâ'ir (بلبل گلزار فصاحت طبع مستقيم خواجه قاسم شاعر) aus Buchârâ, Sohn des Qâzî Šâh Chwâğah, der Knabenliebe, dem Opium und Mohn sehr zugethan. Jedes Jahr dichtete er eine Qaṣîdah zum Naurôz und eine rothe Rose (گل سرخ) zum Lobe des Šâh's und erhielt eine goldgestickte Chil'ah und 1000 Tangah für die „rothe Rose" aus dem Sarkâr; (fol. ٢٧١) Mullâ Sarfirâz (ملا سرفراز شاعر) aus Samarqand gebürtig, in Buchârâ erzogen, ein bescheidner genügsamer Mann, aber ein starker Opium- und Mohnesser, daher jetzt unfähig zum Dichten. Aus dem gleichen Grund existirt von ihm kein Dîwân. Als Probe ein Bait; (fol. ٢٧١ v — ٢٧٢ r) Mullâ Fiṭrat (ملا فطرت فطرت بلند) aus Samarqand, kommt selten an den Hof und in die Häuser der Grossen, ist äusserst genügsam. Wegen seiner Kenntniss in der Poetik und der Zierlichkeit seiner Verse wird er über die Massen gepriesen, wiewohl der Autor gesteht, nichts von ihm gehört zu haben als das Rubâ'î, das er als Probe mittheilt; (fol. ٢٧٣ r) Mullâ Mulham (العمم ملا ملهم | Hs. احان | احان) aus Buchârâ, wenig bekannt, selten bei Hofe und bei den Grossen. Dem Autor persönlich bekannt. Dichtet Maṯnawî und Gazalen erotischen Inhalt's. —

Väter aufgeführt. Dieser Fall nun trat ein, als die Siege 'Abbas des Grossen Churâsân von der oezbekischen Invasion befreit und die Macht Irân's noch einmal sich fest begründete; als die Oezbeken in Chiwa und Urgang̉ von Norden, die Qazaq und Qalmaq von Osten immer ungestümer auf die bucharische Grenze drückten, als endlich im Süden der alte Kampf um Balch mit den Timuriden von Dilhi wiederum auf's heisseste entbrannte. Statt ihre ganze Kraft an die Vertheidigung des schwer bedrängten Landes zu setzen, begannen nun die oezbekischen Clans in Mâwarâl-nahr um die Hegemonie sich zu zanken, wie dies unter den ersten Ṣafawî's in Îrân die sieben türkischen Stämme gethan. Ihre Häuptlinge, jeder Rücksicht auf die Allgemeinheit sich entschlagend, fingen an, Politik auf eigne Faust zu treiben, suchten in der stets wachsenden Verwirrung so gut es anging im Trüben zu fischen. So lange die unaufhörlichen Feldzüge reiche Beute eingetragen, hatten diese unbändigen Horden dem Chân wenigstens den Gehorsam einer Räuberbande gegen ihren Führer gezollt; jetzt schwand auch dieser letzte Zusammenhang. Rasch veränderte sich die Physiognomie des Chânat's. Tribus, welche früher kaum genannt werden, erscheinen plötzlich als bedeutende politische Factoren: ihre Häuptlinge drängen sich keck an den Hof, trachten, gestützt auf ihre Sippe, die einflussreichsten Stellen an sich zu reissen, den Chân unter das Joch ihres Willen's zu beugen. Freilich sind auch die Eunuchen geschäftig, sich neben den trotzigen Oezbeken ihren Antheil an der Herrschaft zu sichern und die Zwietracht im Schoss der herrschenden Familie ruht nur selten lange; aber das bewegende Element in diesem zerfallenden Staatsorganismus sind doch eigentlich nur noch die Fehden der Stämme und Geschlechter, welche oft genug das Ganze in ihren Wirbel ziehn. Und bei all' diesen Reibereien der Tribus, diesen Ausbrüchen armseliger Privatrancune, den manchmal durch sie hervorgerufnen Miniaturrevolutionen wird die alte Kraft verbraucht, mindert sich die kriegrische Tüchtigkeit von Tag zu Tag[1].

Dies waren die Zustände, welche 'Ubaidu'llâh bei seinem Regierungsantritt vorfand. Sie waren wenig geeignet, einem hochstrebenden und stolzen Jüngling zu behagen und es zeigte sich

---

1) Dieselbe Abnahme des militärischen Geistes ist in Folge der langen Bürgerkriege nach Nâdir Šâh's Tode in Îrân zu beobachten, s. Malcolm, II. 127 (Uebers. von Spazier), wo über die Gründe dieser Erscheinung einige treffende Worte gesagt sind. Nicht viel anders war es damals, und ist es zum Theil noch heute, in Mittelasien. Man suchte durch wildes Drauflosreiten den Gegner zu überrennen und in die Flucht zu jagen: kam es je zum Handgemenge, so strebte man seinen Mann bloss vom Pferde zu werfen (توشورماق ; از اسب جدا كردن) und gefangen zu nehmen; Blut wurde nicht viel vergossen. Kein Wunder, wenn Führer und Mannschaft verlernten, dem Tode furchtlos in's Auge zu sehn.

denn auch in nicht zu langer Frist, dass er mit ihnen zu rechnen nicht gesonnen sei. Im Anfang freilich scheint er gefügig genug. Zuerst ganz in den Händen des Bîk Muḥammad Bî Dâdchwâh, lässt er sich dann von diesem das mächtige Haupt der Juz, den Muḥammad Raḥîm Bî als Atalyq auf octroyiren, welcher eine Weile den jungen Fürsten ganz nach seinem Belieben lenkt. Schon hier bemerken wir die Anfänge einer Erscheinung, welche immer schärfer sich ausprägend der folgenden Epoche ihre individuelle Physiognomie verleiht: die unumschränkte Herrschaft des Atalyq, neben welchem der Chân zur willenlosen Puppe wird. Dem entsprechend sind auch die ersten Schritte 'Ubaidu'llâh's nur zögernd und unsicher. Den Bruder gewaltsam bei Seite zu schaffen ist er allerdings rasch entschlossen: aber wiederholt weicht er auf das heuchlerische Abmahnen der Amîre von dem so eifrig begonnenen Zug nach Balch zurück und selbst Maḥmûd Bî's Erscheinen auf dem rechten Ufer des Âmû und die erbitterten Kämpfe bei Tirmiḏ vermögen ihn nicht zu nachhaltiger Festigkeit zu drängen. Aber die Ermordung Muqîm's und die Usurpation Maḥmûd's ändern sein Wesen mit einem Schlage: energisch durchreisst er die Netze, mit welchen die List der Amîre ihn auch jetzt zu umgarnen sucht, erzwingt den Marsch nach Balch, entreisst dem schlachtenberühmten Gegner die lang ersehnte Stadt. Die Erobrung Balch's ist der Zenith dieser kurzen Regierung, welchem der Niedergang fast auf dem Fusse folgt. Das erste Symptom desselben ist die Münzverschlechtrung: bald aber tritt in erschreckender Weise alles Elend asiatischer Höfe zu Tag: Eunuchen- und Günstlingwirthschaft, Weiberregiment, unsinnige Verschwendung. An Stelle des schon längst vom Schauplatz abgetretnen Raḥîm Bî fungirt Ma'ṣûm Bî als Atalyq mit beinah unumschränkter Gewalt, als besonders unheilvoll aber erscheint der Einfluss des Eunuchen Baltu. Er beweist recht augenfällig, wie sehr Oez Timur Bî seiner Zeit Recht gehabt, als er die ungesäumte Beseitigung der Eunuchen forderte. Diese Zustände waren natürlich nur so lange haltbar, als in dem Verhältniss zwischen 'Ubaidu'llâh und dem Heer keine ernstliche Störung eintrat: dass dieselbe aber über kurz oder lang eintreten müsse, war bei der Beschaffenheit der hier in Frage kommenden Elemente vorauszusehn. Die Militäremeute in Samarqand bezeichnet den Wendepunct. Die Dürftigkeit unsres Quellenmaterial's gestattet uns nicht, bestimmt die Frage zu beantworten, ob es für 'Ubaidu'llâh nicht gerathner gewesen wäre, sich damals entschieden auf die Seite Ni'matu'llâh's zu stellen und an der Spitze der Naimân und Qungrât den Kampf gegen die Rebellen aufzunehmen: jedenfalls lag in dem faulen Frieden, welchen er einzugehn sich bereden liess, die allerschwerste Gefahr für die Zukunft. Das beiderseitige Misstrauen blieb und steigerte sich allmählich zum Hass. Immer rücksichtsloser ging 'Ubaidu'llâh seine eignen Wege, die Oezbeken aber rüsteten sich in der Stille zum letzten Schritt. So glimmte der Funke eine Zeitlang unter

der Asche, aber es bedurfte nur eines Hauch's, ihn zur Lohe anzufachen. Den brachte die beabsichtigte Fahrt nach Balch, wie einst die projectirte Reise nach Ḥiǵâz unter Sulṭân ʻUṯmân II., mit welchem ʻUbaidu'llâh sich überhaupt in mehr als einer Hinsicht vergleichen lässt. Voll hochfahrenden Stolzes und auflodernder Heftigkeit, in starrem Trotze diejenigen verletzend, die zu schonen die Klugheit ihm gebot, und doch ein Spielball in den Händen der niedrigsten unter seinen Dienern, in ruhelosem Thatendrang Pläne schmiedend und dabei sorglosem Genusse fröhnend hat er sein Geschick selber heraufbeschworen: aber es ist etwas Hochherziges, Ritterliches in seinem Wesen, was einen mildernden Schleier über seine Schwächen wirft, und nicht ohne Mitgefühl sehn wir ihn in der Blüthe seiner Kraft unter Mörderhand schmählich enden.

Gegenüber der jugendlichen Gestalt ʻUbaidu'llâh's steht die schon greisenhafte Maḥmûd's, neben jener die einzige in diesem düstern Rahmen, welche neben jener mehr als vorübergehend unsre Blicke auf sich zieht. Bei Muḥammad Jûsuf erscheint der gewaltige Dynast von Qunduz wie einer jener Pahlawâne des Šâhnâmah, welche ihrem Fürsten im Frieden mit weisem Rath, im Kriege mit kühner That unentwegt zur Seite stehn: wird ihre Treue mit schnödem Undank belohnt, so ziehn sie sich wohl grollend in ihre Burg zurück, doch nur um beim ersten Erscheinen des Reichsfeind's, ihres gerechten Zorn's vergessend, herbeizufliegen und den Eindringling zu Boden zu werfen. Dieser Maḥmûd nun hat natürlich nie existirt und unsre erweiterte Kenntniss der Quellen hat gezeigt, dass auch hier v. Gutschmid's durchdringender Blick die Wahrheit getroffen, wenn er a. a. O. äussert: „dass dieser vom Verf. [Vámbéry] seiner Treue wegen hochgepriesene Mann, wenn man sich statt an die Phrasen des Muh. Jusuf an die Thatsachen hält, um kein Haar besser war als Muh. Rahim und die anderen vom Verf. mit so vieler sittlichen Entrüstung verfolgten Gründer der Mangitenmacht". Aber eine bedeutende Persönlichkeit war Maḥmûd dennoch. Zielbewusst und beharrlich, die Kühnheit des Wollen's mit der Kraft des Vollbringen's einend, ein unverzagter Kriegsmann und gewissenloser Politiker, flösst er uns zwar keine Sympathie, wohl aber nicht gewöhnliches Interesse ein. Beim Ausbruch der Feindseligkeiten zwischen Buchârâ und Balch hatte er sich auf Muqîm's Seite gestellt: vermuthlich weniger aus Anhänglichkeit an seinen frühern Zögling und Mündel, als vielmehr desshalb, weil er seine Rechnung eher bei der schwächern Partei zu finden hoffte, möglicherweise auch, weil er Muqîm von früherher zu genau kannte, um nicht zu wissen, dass derselbe durch Ausschweifungen aller Art über kurz oder lang den Boden unter den Füssen verlieren und so jeder Usurpation den Weg selber bahnen würde. Als Muqîm in Folge seines dissoluten Lebenswandel's entwürdigt genug, vielleicht auch die politische Lage des Qalchânat's nach den Vorgängen bei Tirmid und Ḥiṣâr zur Besitznahme besonders verlockend schien, zögerte

Maḥmûd mit dem wahrscheinlich schon lange geplanten Mord nicht länger: doch entzieht sich bei der Dürftigkeit und Einseitigkeit des in unsrer einzigen Quelle vorliegenden Bericht's die That selbst sammt den ihr unmittelbar vorausgehenden und nachfolgenden Ereignissen einer sichern Beurtheilung. Jedenfalls ward Maḥmûd's Absicht, das afġânische Turkistân und Badachšân, vielleicht auch das Ḥiṣârgebiet in seiner Hand zu vereinigen und so im Süden des Chânat's ein Reich zu gründen, welches jenem die Spitze zu bieten im Stande wäre, durch 'Ubaidu'llâh vereitelt, der sich mit ganzer Macht auf ihn warf und ihn erdrückte, ehe er seine Gewalt zu befestigen Zeit gefunden: dass aber sein Muth durch die Niederlage in Balch nicht gebrochen war, sehn wir aus dem Angriff auf Ġôrî. Vom Aufgebot von Balch und der Garnison von Ġôrî zugleich bedroht, vielleicht noch mehr vor einem neuen Erscheinen 'Ubaidu'llâh's bangend weiss er dann seiner Bedrängniss durch erheuchelte Reue und scheinbare Unterwürfigkeit geschickt zu entschlüpfen —: doch hier bricht der Faden der Ueberlieferung plötzlich ab und wir müssen es der Zukunft anheimstellen, ob etwa durch Auffindung neuen Quellenmaterial's über die weitern Schicksale dieses merkwürdigen Mannes irgend welche Aufschlüsse zu erwarten sind.

Neben Maḥmûd erscheinen die buchârischen Amîre in äusserst kläglichem Lichte. Am meisten befremdet der durchgängige Mangel an persönlichem Muth. Wie schnell waren diese Oezbeken entartet, deren Siegessturm kaum zwei Jahrhunderte früher die mittelasiatischen Gaue vernichtend durchbraust! Sie, vor deren Ansturz das Reich der Timuriden in Trümmer gesunken, die so lange Jahre hindurch Îrân geschreckt, sehn wir jetzt sich winden und krümmen, die elendesten Ausflüchte zusammenraffen, um den Mühen und Gefahren eines ernstgemeinten Feldzug's zu entgehn. Durch seine bei Ḥiṣâr bewiesne Feigheit ist Raḥîm Bî Atalyq seines ungemessnen Einflusses verlustig gegangen und ähnliche Vorkommnisse sind nicht vereinzelt. Wohl begegnen wir auch jetzt noch einigen beherzten Männern, wie Ḥît, Ni'matu'llâh, — aber sie verschwinden unter der Masse memmenhaften Gesindel's. Bezeichnend ist auch der Umstand, dass 'Ubaidu'llâh's Leibgarde aus Qalmyqen besteht, Qalmyqen auch sonst als die Kerntruppen des buchârischen Heer's erscheinen [1]. Es war eben die grosse Menge der Oezbeken der wagemuthigen und kampfesfrohen Art der Väter entfremdet und zum Waffenhandwerk nur wenig mehr tauglich: nicht Kriegsruhm und Kriegsbeute begehrten sie fürder, sondern gemächlichen Genuss einträglicher Aemter und hoher Löhne. Darum war ihnen auch

1) Die buchârischen Qalmyqen sind ihrer Tapferkeit halber berühmt, vgl. Meyendorff, Voyage à Boukhara 192. Aber auch sonst werden Qalmyqen als Söldner mit Auszeichnung genannt. Im Heere der Timuriden von Dihlî waren mehrere treffliche Officiere Qalmyqen: ich erinnere beispielsweise nur an Muqbil Chân-i Qalmaq und seine Bravour bei Sarnâl (Akbarnâmeh III p. ۳۳).

der rüstige 'Ubaidu'llâh in der Seele zuwider, und wandten sie sich hoffend zu Abû'l-faiż, dessen Indolenz und Weichlichkeit ihnen Gewährung ihrer Wünsche zu verheissen schien. In seinem ganzen Unwerth stellt sich dies Volk in der charakteristischen Schilderung dar, welche Muḥammad Amin vom Treiben an Abû'l-faiż' Hofe entwirft. Wie hungriges Raubzeug umringen sie den Chan, strecken gierig die Hände nach dem Blutlohn aus, und es ist ergötzlich mit anzusehn, wie der Qalmyq Ganšan, welcher die Verschwörung organisirt und die zaudernden Amîre auf dem betretnen Pfade mit fortgerissen, nun der fettesten Beutestücke sich bemächtigt und die Oezbeken schonungslos zu Boden tritt. Ihn zu fällen lässt auf Abû'l-faiż' Bitten denn auch der so gern hinhaltende Ma'ṣûm sich sofort willig finden, mit ihm eine Anzahl andrer Amîre; wissen sie doch, dass ihnen erst sein Sturz die Früchte von 'Ubaidu'llâh's Ermordung einzuheimsen, mit Fürst und Reich nach Gutdünken zu schalten ermöglichen wird.

Muḥammad Amin führt uns nur bis an die Schwelle dieser dunkeln Zeit. Noch schwerere Tage waren dem Hause der Astrachaniden aufbewahrt. Ueber diese letzte Periode des Verfall's hoffe ich späterhin eingehend zu berichten.

Excurs zu S. 286.

Der ganze Knäuel der seit 1115 bis 1117 am Kâfirnihân und obern Amû Darjâ sich abspinnenden Ereignisse bildet eine der in der Ueberlieferung am meisten verwahrlosten Partieen dieser dunkeln Zeit: die Vergleichung unsrer beiden Quellen hilft zu dessen Entwirrung wenig. Die Reihenfolge der Begebenheiten bei Muḥammad Jûsuf ist in Kürze diese (١٧ vorl. Z. — ٢٣ Z. 15).

Am 4. Muḥarram 1115, einem Sonntage, erfährt man in Balch von einem Čapaul der Bucharen nach Chânâbâd. Maḥmûd Bi wird zur Abwehr gesandt; sein Bruder 'Abdu'llâh Dâdchwâh wird von einer Schaar Qungrât getödtet. Im Raǵab 1115 (Nov. 1703) unternimmt Maḥmûd einen Rachezug gegen die Qungrât; er bemeistert sich des in den Händen der Durmân befindlichen Qubâdiân, fügt den Qungrât schwere Verluste zu; als sein Hauptquartier wird Kakai (كاكاى, die oft erwähnte Hs. كاكانى, l. كاكايتى) genannt. — Darauf folgt die Belagerung von Ḥiṣâr durch die Bucharen in der schon oben geschilderten Weise. — Eine Krankheit fesselt darnach den Atalyq eine Weile an's Lager, dem er sich entreisst, um eine Schaar Plündrer aus der Gegend von Ikikuš und Ṭâliqân von dannen zu scheuchen. Indessen wird Otkan Bi durch eine unter den Juz ausgebrochne Uneinigkeit und die Hinneigung der Meisten von ihnen zu Buchârâ genöthigt, Ḥiṣâr zu verlassen und sich in die Nähe des Grabmal's des Maulânâ Ja'qûb Čarchî zurückzuziehn, nach Ḥiṣâr

aber werden von ʿUbaidu'llâh Allâhbirdi-i Juz und Châlî Bik Mirachor als Statthalter geschickt. Auf Maḥmûd's Rath beauftragt nun Muqimchân den Darwîš Qušbigi b. Fâżil Diwânbigi mit der Wiedergewinnung von Ḥiṣâr, die demselben auch durch einen kühnen Handstreich gelingt; Allâhbirdi und Châlî Bik entkommen mit Zurücklassung all' ihrer Habe durch eilige Flucht.

Wie man sieht, ist die Differenz beider Relationen so bedeutend, dass dieselben auch nur einigermassen mit einander zu versöhnen nur mittelst grosser Gewaltsamkeit gelingen kann. Sicher scheint ʿAbdu'llâh's Tod am 4. Muḥarram 1115; der Tag war wirklich ein Sonntag und Name des Gefallenen und Datum werden zudem durch ein von Muḥ. Jûsuf gedichtetes Chronogramm fixirt, welches ich aus der Hs. der Petersb. Univ.-Bibl. hier mittheilen will, da es in Senkowski's Ausgabe wie so manches fehlt. Es heisst daselbst fol. ۸۸۷: و این احقر الناس در تاریخ فوت بیتی چند در سلک تحریر آورده بود این ست

تاریخ عبد الله آن امیر جهانگیر نامدار
در سی و هشت او زجهان نا امید شد
هر کبند ماتمی که بدلها نهفته بود
روز مصیبتش همه غمها جدید شد
ارواح کشتگان بیابان کربلا
هنگام نزع در نظر او پدید شد
گفتا بروح او که ازین تنگنای جسم
بیرون برآ که جای تو عرش مجید شد
چون در چهارم آمده این غم بروی کار
تاریخ گشت محرم چهارم شهید شد

Wir ersehn aus diesen Versen nebenbei, dass ʿAbdu'llâh bei seinem Tode 38 Jahre alt, also um vieles jünger war als sein Bruder Maḥmûd.

Für die Einreihung des nun folgenden Zug's gegen die Qungrât, der bei Muḥ. Amîn in dieser Weise nicht erwähnt wird, ist zu beachten, dass gleich anfangs Qubâdiân [1]) durch freiwillige Unter-

1) Aus der Darstellung des Munšî's von Balch (٢٩ l. 4 sqq.) geht mit Bestimmtheit hervor, dass wir Qubâdiân auf dem linken Ufer des Amû zu suchen haben, vgl. Jâqût IV. ٣٦ قبادیان — من نواحی بلخ; Maråṣid

werfung des Allâhqûli-i Durmân in die Hände Maḥmûd's gelangt; die Durmân von Qubâdiân aber leisten nach Muḥ. Amîn dem Ataly̆q Heeresfolge, da dieser im Ǵumâdâ I 1116 nach Tirmiḏ aufbricht. Wir sehn fernerhin die Qungrât in den Ereignissen bei Tirmiḏ eine bedeutende Rolle spielen: ich erinnre an die Spaltung derselben nach Ni'matu'llâh's Belehnung mit Tirmiḏ, an das Auftreten 'Âšûr's vor Darf, an die Razia Maḥmûd's gegen die um Qarachwân weidenden Qungrât. Endlich ist Kakaity als Hauptquartier Maḥmûd's, von welchem aus er seine Truppen nach allen Richtungen streifen lässt (Muḥ. Jûsuf ۲۱ l. 3 u.) bemerkenswerth: dasselbe liegt südöstlich von Šîrâbâd, nordwestlich vom (heutigen) Qubâdiân, also mitten im Schauplatze der von Muḥ. Amîn uns vorgeführten Kämpfe. Kurz, ich glaube nicht fehlzugehn, wenn ich in diesem „Rachezug" des Ataly̆q gegen die Qungrât nichts andres sehe als eine fragmentarische und in usum Delphini verfasste Darstellung der Operationen Maḥmûd's zwischen Tirmiḏ und Šîrâbâd. Wir erfahren aus derselben Maḥmûd's Erfolge — die Besitznahme Qubâdiân's und Demüthigung der Durmân, die Schwächung und theilweise Ueberführung der Qungrât —, nicht aber seine Schlappen und das endgültige Scheitern seiner Absicht auf dem rechten Ufer des Amû Darjâ festen Fuss zu fassen. An die Erörterung der Frage, ob der bei Chânâbâd getödtete Bruder des Ataly̆q mit dem bei Darf gefallnen Oheim desselben identisch, ob hier noch grössere Verwechslungen oder Missverständnisse einer oder beider Quellen vorliegen, kann bei der Beschaffenheit unsres Material's begreiflicherweise nicht einmal gedacht werden.

Angenommen also, dass Maḥmûd im Winter 1115—1116 durch Besitznahme Qubâdiân's sich eine feste Operationsbasis am Ufer des Amû Darjâ geschaffen, durch Nöthigung der dortigen Durmân zur Heeresfolge eine werthvolle Vermehrung seiner Streitkräfte sich gesichert, im Frühjahr 1116 um die Angelegenheiten Šîr 'Alî's sich ernstlich zu kümmern angefangen, im Sommer die Feindseligkeiten gegen Ni'matu'llâh eröffnet, — gewinnen wir einen, freilich sehr losen Rahmen, in welchen sowohl die Qungrât als Tirmiḏ und Šîrâbâd einzufügen möglich wird. Dabei werden wir nach Muḥ. Amîn (gegen Muḥ. Jûsuf) uns den Ausmarsch nach Tirmiḏ als von Qunduz, nicht von Balch geschehn zu denken haben, da

---

II. ۲۸۲ mit Juynboll's Note, und so auch Ḥâǵǵî Chalîfah Ǵihânnumâ ۳۹۳ l. 18 قبادیان نواحی بلخدن: dem entsprechend Senkowski, Suppl. 226: Il est situé entre Belkh & le Djihoûn, sur la ligne tirée de cette ville à Termouz. — Mit ihm nicht zu verwechseln ist das heutige Qubâdiân (Qawadian Sahr) auf dem rechten Ufer, nordöstlich von Tirmiḏ am untern Laufe des Kâfirnihân: es ist dies das Qawâdiân der arabischen Geographen (Jâqût iii. ۱۲۳ Marâṣid ii. ۴۰۷).

Maḥmûd ausser den Durmân bloss seine Hausmacht, die Qaṭafân, gegen Tirmid führt, erst von hier aus sich Truppen von Balch erbittet.

Aus dem Vorhergesagten dürfte soviel mit Gewissheit zu folgern sein, dass Maḥmûd im Frühjahr und Sommer 1116 am Amû Darjâ vollauf beschäftigt und persönlich den Entsatz von Ḥiṣâr zu unternehmen nicht in der Lage war. Damit fällt Muḥ. Jûsuf's Behauptung, dass durch des Atalyq Erscheinen die Flucht der Belagerer von Ḥiṣâr veranlasst worden; denn wir wissen, dass die Belagerung von Otkan's Burg im Frühling nach 'Ubaidu'llâh's Rückkehr nach Samarqand, also im Muḥarram oder Ṣafar 1116 unternommen wurde und sich jedenfalls bis in den Sommer hinein ausgedehnt hat. Aber auch die unbestimmten inhaltlosen Phrasen, in welche das Auftreten Maḥmûd's vor Ḥiṣâr eingehüllt erscheint, zeigen deutlich, dass wir es hier mit einer Fiction zu thun haben. Betrachten wir nun die Erzählung von der Eroberung Ḥiṣâr's durch Darwîš Qušbigi, so fällt hier sofort auf, dass die Zustände, welche nach Muḥ. Jûsuf erst n a c h der Belagerung der Stadt durch die Bucharen eingetreten sein und dieselbe in die Gewalt 'Ubaidu'llâh's gebracht haben sollen, genau denen entsprechen, welche nach Muḥ. Amîn bereits beim Erscheinen Raḥîm Bi's und seiner Truppen vorhanden waren, ja dessen Bericht theilweise erst verständlich machen. Die Juz sind uneins — denn während die Mehrzahl unter Raḥîm Bi vor Otkan's Burg liegt, kämpfen andre unter Otkan: sie jagen den heranziehenden Bâri Bi in die Flucht, einer ihrer Bikaga's vermittelt den Vertrag mit den Belagerern; Ḥiṣâr ist in bucharischen Händen, Chalîl Bik Mirachor dessen Statthalter; endlich haust Otkan auf einer Burg in der Nähe von Maulânâ Ja'qûb's Grabmal. Hier ist ein Zweifel nicht möglich: Muḥ. Jûsuf wusste über die Belagerung von Ḥiṣâr durch Raḥîm Bi und Ma'ṣûm Bi nichts Genaueres und verwechselte desshalb Zeit und Umstände. — Vom Verluste Ḥiṣâr's sagt Muḥ. Amîn nichts, doch glaube ich nicht, dass das Factum desshalb zu bezweifeln sei: dass Maḥmûd zu einem Versuch, den wichtigen Platz den Bucharen zu entreissen, gerathen hat, stimmt sehr wohl zu seiner grade zu dieser Zeit hervortretenden Absicht, an der Südgrenze des Chanat's strategisch bedeutende Puncte in seine Gewalt zu bringen. Ganz unverträglich dagegen mit dem, was Muḥ. Amîn berichtet, ist die Behauptung, dass der Atalyq am 27. Ša'bân, Hennenjahr [1]), 1116 (25. December 1704) von Qunduz kommend in Balch sich vorgestellt. Grade um jene Zeit wüthete der Kampf um Darf, und dass Maḥmûd dort persönlich die Operationen leitete, kann nicht wohl bezweifelt werden. Ganz gewiss ist er, falls überhaupt etwas an der Sache ist, nicht von Qunduz, sondern von Tirmid gekommen. Vielleicht täuscht den Munšî aber

---

1) Statt قوى in Senkowski's Text schr. تخاقوى (تخاقوى).

auch sein Gedächtniss und besagtes Datum ist vielmehr dasjenige der Einnahme von Ḥiṣār, welche während Maḥmūd's Anwesenheit in Balch gemeldet worden sein soll.

Ueber das heroische Sichaufraffen Maḥmūd's vom Krankenlager glaub' ich hier nicht weiter reden zu müssen: die ganze Geschichte ist offenbar nur angeführt, um die unvergleichliche Loyalität des Atalyq zu illustriren: nicht einmal über die Herkunft dieser „Uebelthäter" (بد کرداران) wird uns etwas geoffenbart.

Es liesse sich nun noch manche Frage an die Ueberlieferung stellen, doch verzichte ich auf die undankbare Mühe, da ich keine derselben ihrer Beantwortung näher zu bringen im Stande wäre. Wie vortheilhaft erscheint übrigens grade in diesem Abschnitt trotz ihrer handgreiflichen Mängel Muḥ. Amin's Darstellung gegenüber derjenigen des Munši von Balch: die handelnden Personen treten uns in markiger Leibhaftigkeit entgegen, die Zusammenhänge der Begebenheiten sind wenigstens im grossen erkennbar, während bei Muḥ. Jūsuf Personen und Handlungen, umflossen vom Nebel wuchernder Rhetorik, wie körperlose Schatten an unsrem Blick vorübergleiten. Manchmal will der Munši die Wahrheit nicht sagen, noch häufiger weiss er sie nicht. So könnten wir denn hier ohne Bedauern von seinem Werke scheiden, wenn wir nicht selbst für den unzuverlässigsten Führer auf einem Gebiete dankbar sein müssten, wo fast jeder Schritt uns den Seufzer erpresst: arena sine calce!

Textproben [1].

I.

(fol. ۱۴۵r) ذکرِ فرستادنِ پادشاهِ جهان افروز حیبت بی دادخواه

قبچاق را بجنگِ محمودِ عالم سوز بولایتِ ترمذ و کشته شدنِ

آن امیرِ متهوّر بر گشته روز و انهزامِ امرای بد آموز چون منصوبهٔ

1) In den nachfolgenden Texten habe ich die Lesart der Handschrift beibehalten, wo nicht offenbare Schreibfehler vorlagen. Die Scheidung von ك (k) und گ (g), sowie die Bezeichnung der Iḍāfat durch Kasr rührt natürlich von mir her, zuweilen auch die durch Hamzah. Auch Tašdīd habe ich manchmal stillschweigend ergänzt. Bezüglich des ج s. oben. — Wo zu ändern war, habe ich die handschriftl. Lа. am Fusse des Textes stets aufgeführt: ich brauche kaum zu bemerken, dass ich bei einer Ausgabe des ganzen Werk's anders verfahren wäre, als hier, wo es sich bloss darum handelte, durch ein paar Proben vom Werke selbst und der benutzten Hs. eine Vorstellung zu geben.

ولایتِ ترمذ اکثر خاطرِ عاطرِ مبارکِ پادشاه را ملال افزا بود و
اخبارات از وجه هرج و مرج بحالِ ساکنان آن دیار راه یافتن بواسطهٔ
بیدادهای محمود پی در پی میرسید اشرافِ مملکت و اعیان
ولایت را بکرّیاس گردون اساس طلب فرموده گفت مقرّر است که
ارکان دولت و سلطنتِ پادشاهی و بنیان ابّهت و شاهنشاهی باظهارِ
آثارِ معدلت و داد گستری و تنظیم امورِ نصفت و رعیّت پروری
رسوخ و قراری یابد حالا ولایتِ مدینة الرجال ترمذ که ساکنان
آنجا از [از] جور و بیدادِ محمود [1] هرج و مرج بحال آنها راه
یافته آن گمراه در آن حدود کوس انا و لا غیری نواخته میکرد
و [2] پس ما چگونه درین امر تغافل ورزیم که در دنیا معتب و
در عُقبی معتب باشیم شما امرا که لافِ دولتخواهی میزنید و کمرِ
مطاوعت بسته اید چه در خاطرِ راه داده اید از شما کیست
که مردانه وار درین راه در آمده [3] متکفّلِ این شغل و متقبّلِ این
(fol. ۱۴۵ ۲) [این] مهمّ شود چون پادشاه این کلمات پرداخت
حیت بی دادخواه [4] قبچقده جلادتِ او در افواه دایر و سایر بود
و تجربه را نیز در یافته بود در مهمّ سپاهی گری اشتهارِ تمام
داشت بر پا [5] خاست متقبّل حربِ محمود گردید شهریارِ زمان کاسهٔ
قمیز بدستِ خود داده امر فرمود بتاریخ ششم ذوالحجه سنهٔ ستّة عشر
الف مقدّ موافق [6] تخاقوی [7] ییلی زمانیکه آفتاب از مرحلهٔ حوت
لوی فرموده به [8] برج حمل بپیوست حیت دادخواه از پادشاه
رخصتِ انصراف یافته عازم ترمذ گردید فرمانِ گرامی بشرفِ صدور
رسید که بخی توقسابه آلچین و خواجه علی میر آخور قنقلار و
عوض اشیک اقباشی کرایت درین سفر و جمع سپاه دیگر بدادخواه

1) Hs. هرج و مرج. 2) Hs. بس. 3) Hs. متکفّل.
4) Hs. قبچقده. 5) Hs. خواست. 6) So, wie تخاقوی, stets in der Hs. 7) Hs. ییلی, wie fast immer. 8) Hs. برج.

رفیق باشند از آنجا که پادشاه در تربیت بندگان دولتخواه
جانسپار میکوشیدند باسپ و سرپائی خاص و کمر مرصّع سر فراز
گردانیدند و از مرحمت بیکران امیدوار ساخت و بآن سه امیر دیگر
نیز از سرکار خلعت فرموده بهر کدام لطفها نمود چون حیث
دادخواه از دربار [1]مدار [2]مرخّص شد عزیمت راه تصمیم داده بمقام
فیض بخش سر مزار منوّره حضرت شیخ العالم که خود در جوار متبرّکه
رباطی بنا نهاده بود نزول نموده از ارواح قطب العارفین مدد خواسته
روان شد منزل قطع نموده مراحل طی فرموده بولایت نسف رسیده
امیران و سپاه ظفر قرین بدادخواه پیوستند و از آنجا (fol. ۲۶۲)
طبل رحیل کوفته براه بایسون روانه شدند بعد از طیّ مسافت
بمقام پاشخورد که از مضافات ترمذ است خیمهٔ اقامت دوختند
وچند نفر از دلاوران سپاه مثل آی محمد قراول بیکی آلچین و غیر
ذلک را فرمودند که برسم [3]بیرك از سپاه دشمن با خبر باشند و باقی
توقسابه در مقدّمهٔ جیش ایراول مقرّر شد و خود آن امیر جلالت
انتباه حیث دادخواه با دو امیر دیگر در یساو قرار گرفت سد
بست لشکر را درست کرده انتظاری لشکر خصم را میبردند چون
سپاه محمود که در موضع پاشخورد بوده [4]چشم در راه دادخواه
داشتند آگاه شده بیدبارگی سوار گردیده در مقابل سپاه منصور
یساو بستند هنوز صفها راست نشده بود که دلاوران دست [5]بآلات
حرب دراز کرده جنگی پیوستند آتش پیکار افروخته شد نایرهٔ قتال
زبان زدن گرفت گردان سپاه منصور کارزاری نمودند که ملکی در
بام فلکی زبان تحسین و آفرین کشاد از وقت طلوع شمس تا

1) Vor مدار ist کیمی oder etwas ähnliches ausgefallen. 2) Hs. مرخص.
3) Hs. بیرك. 4) Hs. جشم, wie fast stets ج statt چ im Anlaut steht.
5) Hs. بآلان.

استوا پهلوان تیغ میزدند و مرهمی افکندند امیر مبارز الدین حیبت بی دالخواه دید که لشکر دشمن در جنگ حریص شده خیره‌گی نمودند حیبت دالخواه جیبه در گردن انداخته تیغ جلادت از غلاف کشیده بلشکر مخالفان حمله آورد در صدمهٔ نخست چندی از دلاوران سپاه خصم را براه عدم روان ساخت در اثنای گیر دار بضرب سنان (fol. ۲۱۷) [1]مکدّری از سپاه دشمن که از پشت دالخواه در آمده بود بمقبل او رسیده از مرکب حیبت پیاده گشت و اسیر پنجهٔ تقدیر بر آمد [2]بیت

با قضا کار و زار نتوان کرد ۞ گله از روزگار نتوان کرد ۞

آن [3]سه امیر نامور هنوز تیری از سر جعبه بیرون نکرده بودند که ازینصورت عجیبه و اسیر شدن ایلغار باشی [4]مطّلع شده قلیمهٔ الفرار بر زبان راندند و از ما چه عیب گفته ناموس را پس پشت کردند راه انهزام در پیش گرفتند و هرچه داشتند بر باد فنا و تاراج دادند تا قلعهٔ قرشی در [5]هیچ جا توقّف ننمودند و سپاه دست بتاراج قوش و جانور گریختگان بر آورده غنایم بسیاری حاصل کردند و لشکر خصم بر سر دالخواه هجوم ساخته دست آن امیر [6]زبردست الحال زیردست قضا شده بر پشت بستند و بقلعهٔ ترمد بحضور محمود بردند چون چشم محمود بروی دالخواه افتاد گفت ای حیبت بپادشاه خود کار دست بسته کردی اکنون چه میخواهی فرمایم که ترا گردن زنند یا آنکه رهای دهم حیبت دالخواه از آنجا که اوزبک باتهوری بود در خشم شده غضب بروی استیلا یافت [7]بیت

1) Hs. مکدّری. 2) Metr. Chafîf. 3) Hs. سر. 4) Hs. مطّلع. 5) Hs. هیچ. 6) Hs. زیردست. 7) Metr. Mutaqârib. Die zwei Bait sind wörtlich aus Rašîdu'l-dîn ed. Quatremère 350 l. 13. 14, nur dass dort که ای سر فراز statt بمحمود باز steht.

چو بشنید گفتار او بسته دست   بر آشفت مانندهٔ پیل مست ✿
چنین داد پاسخ بمحمود باز   بدین روز بیروز چندین مناز ✿

یقین دانکه اگر خبر واقعهٔ من بسمع عبید الله خان رسد دریای خشم او در [1]تموّج آمده ولایاتی که بقول [2]مُزوّر خود در [3]تصرّف آورده بسُمّ ستوران پست گرداند (fol. ۱۲۷a) و فرماید که خاك آنحدود را بتوبرهٔ اسبان به بخارا برند پادشاه مرا خود میدانی که مثل من اورا سیصد هزار مرد نامدار است یکی از آنجمله کم گیر[4] محمود گفت آنچه لاف است که می زنی بدست چون من گرفتار شده هنوز توصیف پادشاه خود می کنی حیث دانخواه گفت هرچه هستم بندهٔ نیک خواه پادشاه خودم و جان خود را بدولتخواهی او [5]سبیل میکنم نه همچو تو کافر نعمت که دیو غرور راه زده بمکر و غدر پادشاه خود را که [6]خلیفهٔ زمان و ظلّ الله است بقتل رسانیده دعوی خانی کرده کوس انا و لا غیری نواخته می کردی و خود را رو سیاه دنیا و عُقبی ساخته همچو شمر لعین لعنتی گشته آخر خود یکی از فرزندان بیگمراد بیك قتلغانی از بسکه خونهای ناحق ریختی و خاندان پادشاه را بقول مُزوّر خود انداختی و نزد خدا و [7]رسول او چه خواهی گفت ای نمک ناحرام تباه چه جای گفت و شنود است در چنین وقتی که

1) Hs. تموح. 2) Hs. مزور, ebenso nachher. 3) Hs. تصم آورده.
4) Vgl. Rašîdu'l-dîn a. a. O. 351 l. 17 — 352 l. 2: چون خبر وفات من به بندگی هولاکو خان رسد دریای خشم او بجوش آید و از آذربیجان تا در مصر بسم اسبان مغول پست کنند و ریگ مصر بتوبرهٔ اسبان آنجا برند هولاکو خان را چون کیتبوقا سیصد هزار سوارست یکی ازیشان کم گیر ✿. 5) S. Dozy, Suppl. aux dict. ar. I. p. 630 b unter مسبل. 6) Hs. خلیفه. 7) Hs. سول.

اسیر و دستگیر شده ام تو دانی وقت مضایقه نیست هرچه خواهی
در بارهٔ من دریغ مدار محمود سنگین دل از شنیدن سخنان درشت
او در غضب و دیگر کشته شدن رجب تونقسابه طغای او در جنگ
[1]ورق بخاطر نامبارکش رسیده تمیمهٔ خشم او گردید فرمود که
سر آن سردفتر اهل شجاعت و جلادت را از تن جدا کردند[2]
محمود قتل دادخواه را بخود فوز عظیم شمرده دیگر بقلعهٔ ترمذ
التفات ننموده در لب دریا مانند حباب خیمه زده (fol. ۱۴۷v
بگذشتن از دریا مشغول گردید و شیر علی از بازیچهٔ فلک غدّار
تا بیدار و روباه بازی [3]چرخ کجرفتار خبردار شده حیران بکار
خود ماند و دانست محمود زیاده درین حدود نخواهد بود لا جرم
در قلعهٔ شیر آباد چون مار سر کوفته در سوراخ سر بیمغز را [4]خزیده
ایل قنغرات باو رفیق بودند دانستند که شیر علی چون بوم شوم
بوده دولت او بنکبت [5]مبتذل گردید رو گردان شده خود را بجلدهٔ
قره خوال کوچانیده کشیدند ازینصورت محمود اطلاع یافته بر
سر آن قوم رفته از قره خوال کوچانیده از آب گذرانیده همراه
خود برد ❊

II.

(fol. ۱۸۲v ذکر مشکل پای دوک یافتن از بغل پیاده گذانیده از قلعه
بر آمده در میان قول ظفرپناه میگشتند و ظهور [6]مکر غدر دشمن

---

1) Hs. ورف? 2) Rašîdu'l-dîn a. a. O. 357 l. 2—9 قودور گفت
که چندین لاف از سواران توران میزنی که ایشان کارها بشمشیر
و نستان میکنند نه مردانه چون رستم دستان کیتبوقا گفت من
تا بوده ام بندهٔ پادشاه بوده ام نه چون شما مکّار و غدّار و
خداوندکش — هرچه زودتر کار من یکسو کن تا سر ایشان
تو نشنوم قودور فرمود که اورا سر از تن جدا کردند. 3) Hs. حرخ.
4) Hs. خریده. 5) Hs. مبدّل. 6) Hs. مکر غدر.

و آتش خشم صاحبقرانی در التهاب آمدن و از سر غضب بفتح
قلعه میان بستن و بمعاونت پادشاه ذو المنن جمال مطلوب از
پردهٔ غیب روی نمودن از اتفاقات حسنه در همان روز جاسوسی را
در قول بدست آورده از بغل او مشکی پای دوده یافته در شکنجهٔ
تعذیب کشیدند بظهور پیوست که دشمن این بمکیده شبخون
در خاطر راه داده در بغل چند همچنین پیاده اسباب پریشانی
طفیل کرده است بعد از ظهور این حادثهٔ عجیبه نایرهٔ خشم
شهریاری در التهاب آمده حکم شد که بعد ازین پیادگانرا
بضرب تیر و نیزه بدرون قلعه رانده در میان لشکر آرند بیت

(1 کسی را که ایزد نگهبان بود چه باک از جهان دشمن جان بود
(2 آنرا که خدا نگاه دارد آسیب کسی باو نیارد
گرش همه سخت نیک سازد از غصه حسود جان ندارد

بیت

(3 چو زین شعبده یافت شاه آگهی فرود آمد از تخت شاهنشهی
نشست از بر بارهٔ ره نورد بر آراست لشکر برسم نبرد
بفرمود تا لشکر نامدار در آیند (4 پیرامن این حصار
ببازوی قوت خرابش کنند ز سیلاب خون (5 غرق آبش کنند

الغرض همان بیگاه سلطان شیر دل چون بخت خود بیدار (6 بضبط
پاسمشی لشکر خود قیام نموده از حضرت ملک مستعان استعانت
طلبیده و من استعان بالله کفاه پس روی نیاز بدرگاه آن پادشاه
بی نیاز آورد بیت

(7 همی گفت با داور پاک راز شه پاک دین در مقام نیاز
که ای برتر از معنی برتری نه داند ترا جز تو مدحت گری

1) Metr. Mutaqârib. 2) Metr. Hazaǵ. 3) Metr. Mutaqârib. 4) Hs. پیرامون. 5) Fol. ۱۷۷ r. 6) Hs. بضبط. 7) Metr. Mutaqârib.

همیشه رضای تو [1]جویم بجان   برای [2]ثنایتمو گویم بجان
ندارم غروری بگنجم و سپاه   ترا در همه کار آرم پناه
که جز تو ندارم امیدی زکس   کسی بیکسانی بفریاد رس
آن پادشاه متوکل بتاییدات سبحانی از عالم غیب نوید
اجابت و مژده استجابت شنیده محمد سعید خواجه نقیب و علاول
اتالیق و [3]خوشحال دیوان بیگی مینک را با جمع سپاه بلخ
بدروازه آب تعیین نمود و فرهاد بی اوتارچی و رحمتقلی بی
دورمان را با جمعی از جوانان عملدار بهادران [4]ببخارا که نام
بردن هر کدام موجب تطویل است بدروازه چیغان امر فرمود و
برخی که در ظل رایت فتح آیت مجتمع بودند محمد رحیم بی
اتالیق یوز و معصوم بی اتالیق سرای را در زیر توق بزرگ یساو
تعیین ساخت و اوز تیمور دیوان بیگی قطغان را با جمع از دلاوران
سپاه ایراول باشی سول مقرر نموده خدایار بی پروانچی منغت را
با فرقه از کردان صفدر ایراول باشی اونک گردانید (fol. ۱۷۷ب)
و مبارزان و دلاوران که درین مدت لاف جانبازی میزدند زره توکل
پوشیده تیغ جلادت از نیام کشیده در مقام انتباه بودند چون
محیط دایره آن قلعه را نقطه مرکز ساختند زمانیکه شهسوار
خنجر گذار مهر [5]بر رشته روزگار شب استیلا یافت و رعاب تباشیر

1) Hs. خویم. 2) So! 3) Hs. خوشحال. 4) Hs. بخار, wie der سجع allerdings fordert. 5) Hs. برشته, aber استیلا یافتن (ar. علی) wird bei guten und schlechten Schriftstellern unabänderlich mit بر construirt. In رشته روزگار شب „der Lebensfaden der Nacht" liegt wohl zugleich eine Anspielung auf رشته صبح „die falsche Morgenröthe" (صبح کاذب), im Gegensatz zu der nachher genannten „wahren M." (صبح صادق). — رعاب, eig. das am Quell- oder Brunnenrand sickernde Wasser, ist hier das am Rande des Sonnenquell's glitzernde Nass, d. h. die am Saum des Horizont's dem Aufsteigen der Sonne vorausgehende Helle. Uebrigens ist die Construction nachlässig und vor رعاب vermuthlich eine Präposition ausgefallen.

صبح از چشمهٔ خورشید آثر الفجر روی نموده عرض صبح صادق
از شکن زلف شب برخشیدن گرفت و روی گیتی مانند آیینه
چینی بصقلهٔ لمعان بزدود بیت

[1]صبح که خورشید علم بر کشید تیغ زر اندود سر شب برید
نور ظفر کرد زهر سو هجوم گشت گریزان زفروغش نجوم

نرم الهی از عرصهٔ [2]و [3]انزل جنودا لم [4]تروها رسید بیکبارگی
از هر طرف و جوانب تکبیر گویان باستظهار کریمهٔ [5]نصر من الله
و فتح قریب بدیوارها ودروازهای قلعه دوانیدند و بیک صدمه که
چون صبا که شکاف در سور گل سوری افکند چند موضع رخنه
در بر کردند و بیک حمله چون شمال که بمنافذ حصار [6]لعل
حصاری [7]غنچه [8]فرو رود چند جا نقب در سور انداختند
دلیران لشکر بعضی براه نقب و پاره نردبانها گذاشته قلعهٔ که با
فلک همراز و با ملک هم آواز بود بیت

[9]قلعهٔ همچو قلعهٔ الوند کنگرش ایمن از کمند [10]گزند
ساحت او سپهر مینافام گل خندان گلشنش بهرام

[10]هژبران لشکر چون لاچین تیر پر خود را بدرون حصار انداختند
دست بقتل دشمنان دراز کردند هر جا می یافتند تیغ تیز از مرغ
روح دشمن دریغ نمیداشتند بیت

1) Metr. Sarî'. 2) Sûrah 9, v. 26. 3) Hs. لنزل. 4) Hs. یروها.
5) Sûrah 61, v. 13. 6) Hs. لعب حصاری ; لعل حصاری „Rubin von Hiṣâr“ steht hier des Reim's wegen an Stelle des bekannten لعل بدخشی „R. von Badachšân“. — Wie der Ostwind die Mauer (سور) der Jerichorose (گل سوری) spaltet, der Nordwind in die Ausfallpforten der Festung (حصار) des hiṣârischen Rubin's (لعل حصاری) der (Rosen-) Knospe dringt: so brachen die Stürmenden Lücken in die Wälle der Burg. 7) Hs. غنحه. 8) Hs. قند رود, ziemlich undeutlich nachgetragen. 9) Metr. Chafîf. 10) So vocalisirt in der Hs.

[1]صبح ظفر از مشرق امّید بر آمد
اصحاب غرض را شب سودا [2]بسر آمد
[3]صورت [4]فتح ظفر معتکف حضرت تست
نی غلط رفت تو خود صورت فتح و ظفری

محمود مردود که همیشه دم از انا و لا غیری میزد چون نام خود بمقطع دولت عنان [5]تافت روزگار رکابدار پای مردی نکرد و [6]قضاء عنان صفت دستگیری ننمود این بیت [7]حسب حال خود میگفت بیت

[8]بر داشتم دلی ز امیدی که داشتم
بر بر نداشت تخم [9]امیدی که کاشتم

آن مردود گمان می برد که توسن فلک بمرام الی یوم [10]القیام عنان کام و مرام در قبضهٔ اقتدار و اختیار او خواهد [11]ماند ندانست که فلک را شیوهٔست که بندک زمانی سنگ تفرقه در شیشه خانهٔ جمعیت او می اندازد آری هر قاعدهٔ که بر خلاف اصل باشد دیر نماند و هر بنیادیکه از باد هوس نهاده باشند زود از پای در آید بیت

[12]سحر فرعون به نیرنگ خیالی چه کند
چون کلیم از پی اعجاز عصا بر گیرد

[13]خلاص کلام محمود خانه خراب سر بیمغز از شراب غرور تهی گردانیده چون سگ [14]چهار چشم سراسیمه و حیران و دیوانه و

---

1) Metr. Hazaǧ. 2) Fol. ۲۷۸ r. 3) Metr. Ramal. 4) Hs. فتح ظفر, ebenso im zweiten Miṣra' فتح ظفری. 5) Hs. یافت. 6) Hs. قضات. 7) So! 8) Metr. Muḍâri'. 9) Hs. امید. 10) Hs. انتقام. 11) Transitiv zu fassen. 12) Metr. Ramal. 13) Hs. خلّص. So! 14) Cf. Vullers I. 550 b s. v. چار چشم.

سرکردان سر پا برهنه در لباس کهنه پیاده و سوارها شرذمهٔ قلیل آن نادان [1] قلیل از دروازهٔ خیابان راه بیابان پیش گرفت بیت

[2] پیاده شود دشمن از اسپ دولت
چو کردی بر اسپ سعادت سواری

مضمون [3] جاء الحق و زهق الباطل محقق شد بیت

[4] چو صبح خنجر خورشید بر کشد ز قراب
نجوم را نبود بیشکی از گریز [5] گزیر
در آن زمان قطرات سحاب را چه محل
چو بحر موج بر اندازد از ثری [6] باثیر

چون [7] منتقیم حقیقی سرانجام [8] پاداش عمل هر مدبر کافر نعمت را در کنار او نهد مصباح دولت ناپایدارش که چون شعلهٔ خس پذیرای فروغ گشته بدمی منتقی [9] گردید چون آن مردود در نظر بندگان سهل مینمود از پی او کس نرفت بیت

[10] ز [11] سم سپاه شه دین پناه شد آواره از بلخ آن روسیاه

امراء شیر علی و سلطان قورچی باشی و یادگار قنغرات از عقب او بدر رفتند بیت

[12] هر چند بود گوزن پر زور و دلیر
هرگز نشود مقیم در بیشهٔ شیر
گنجشک کند وطن بهر جای ولیکی
در مسکن شاهباز کی ماند دیر

و قوم اوزبک سول لبها کبود و رویها زرد حال تباه [13] و روز سیاه

---

1) Hs. ذلیل. 2) Metr. Mutaqârib. 3) Sûrah 17, v. 83. 4) Metr. Muǵtaṯṯ. 5) Hs. گریز. 6) Hs. تاثیر. 7) Sol schr. منتقم. 8) Hs. پاداش. 9) Hs. منتقی. 10) Metr. Mutaqârib. 11) Hs. سم. 12) Rubâ'î. 13) Hs. ohne و.

چون سگان گمراه در ماه صفر بهر سوی شهر و بازار میدویدند و
راه خلاص و نجات جسته بهر جا میرسیدند دیوار اجل مانع
میشد روی بختشان تیره و چشم امیدشان خیره گشته روز
آفتابشان بشام زوال رسید لمؤلفه

[1] دشمن آتش پرست بلاپیما را بگو
خاک بر سر کن که آب رفته باز آمد بجو
هر که را از بخت واژون روی دولت شد سیاه
طالع شوریده نگذارد که آرد رو براه

و سران آن قوم طغمه بی و عبد الصمد و خواجم بیردی و محمد
قلی منغیت و غیر ذلک اسیر و دستگیر شدند و الماتان مانند
شاهین گرسنه که متوجه کبوتر خانه گردد بشهر در آمده دست
بغارت و تاراج بر آوردند هر چه یافتند بر داشتند بیت

[2] کشادند [3] لشکر به بیداد دست بر داد گردون گردان [4] بوبست

بمردم بلخ آنروز جمعهٔ قیامت و شور محشر شده هول روز رستاخیز
صحرای عالم مشاهده گردید بیت

[5] ز سیل بلا شد عیان [6] رستخیز نه روی اقامت نه راه گریز
نه در خانه بودی کسی را قرار

نعرهٔ مردان و [7] زفیر زنان و فریاد کودکان از صغیر و کبیر بگردون
گردان رسیده آه از نهاد ملائکهٔ هفت آسمان بر آمده حکم فلکی پر
[8] چشم سوخت بیت

[9] فغان از عالم بالا بر آمد خروش از شهر و از صحرا بر آمد

بیت

[10] تو گفتی که شور قیامت دمید زمین پاره شد آسمان بر درید

---

1) Metr. Ramal. 2) Metr. Mutaqârib. 3) Fol. ١٧١r. 4) So! 5) Metr. Mutaqârib. 6) So! 7) Hs. ذفیر. 8) Hs. حشم. 9) Metr. Hazağ. 10) Metr. Mutaqârib.

نلرزید کوه و بجنبید دشت غریو از نهم آسمان بر گذشت
آتش قهر صاعقه آثار چنان بر فروخت که اکثر محلّات و اسواق
سوخت چندان مال و اسباب از سرایها و خانهای متمولان و صندوان
بر آوردند که زمین صورت [1] و اخرجت الارض اثقالها و قال الانسان
ما لها گرفت بعضی از امّهات و بنات مسلمانان را باسیری گرفتند
این امر ناصواب و حرکت زشت بمردم بخاری نامبارک آمده بعلّت
طاعون دوچار شدند عاقبت اکثر آنها اسیر سوار اجل و اولجهٔ
مهتر عزرائیل گردیدند ☆ ذکر جلوس میمنت مانوس صاحبقرانی
تیمتی سلطان [2] بتخت گردون توان قبّهٔ الاسلام بلخ [3] حفظها
الله عن [4] الآفات و السنیح؛ للّه الحمد بتاءیید حضرت قادر مختار
و برهنمونی تدبیر صواب نیکی سرانجام برق تیغش چون تیغ
برق جهان گشای و آفتاب رایش (fol. ۱۸۷) چون رای آفتاب
عالم آرای لاجرم بمعاضدت بازوی نامدار و مساعدت بخت بیدار
بهر طرف که روی رایت ظفر پیکرش بدان روی آورد فتح و نصرت
[5] را وابستهٔ استقبال موکب میمون میدمند بهر جانب که مقصد
همّت بلند خیالش میگردد [و] اقبال و سعادت بر طریق استعجال
تلقی مینماید الغرض چون فغان بیچاره ساکنان از آتش تاراج و
بلا یغما بمسامع [6] علیه رسید آن پادشاه [7] متوکل رحم دل زیاده
زیاده تحمّل نفرمود و برخش فلکی سرعت سوار نموده سیلابیه بد
دست چون شیر مست بدروازهٔ چیغی بساعت ایمن رسید و یکی
از قوم اوتکی سوار که در نظر صاحبقران در آمد سیلابیه در کمر آن

1) Sûrah 99, v. 2—3. 2) Hs. بتخت. 3) Hs. حفظ. 4) Hs. الآفات. 5) Hs. ووابسته. 6) Hs. علیه. 7) متوکّل steht hier absolut statt متوکّل علی الله. Im Folgenden ist رحیم statt رحم zu schreiben, oder vor رحم etwa از einzuschieben.

ظالم زاده دو پاره کرده داخل دروازه شد شهریار قلعه گیر دشمنه
تیمچه را لباس قلگون پوشانید و تیغ سمرانی را ردای ارغوانی
بخشید بیت

[1] اسب دولت زیر ران [2] چتر ظفر بالای سر
فتح و نصرت پیش و پس عون الهی راهبر

خدیو منصور ابواب لطف و احسان بر روی روزگار بلخیان کشاده
چرچی را امر فرمود که جار رسانیده و المنادا ازین حرکت ناملایم
باز دارد بمجرد رسیدن جار الامان ناچار دست تعدی و تاراج
کوتاه کرده حکم جهان مطاع عالم مطیع را اصغا نمودند بیت

[3] کرم زیر دستان بخور [4] زینهار بترس از زبردستی روزگار
ز موری بیندیش کان صفدریست ز خاری به پرهیز کان خنجریست
مرنجان [5] پی [6] پشه و ذره که از هر دلی سوی حضرت دریست

(fol. ۱۸۰,۲ حضرت بهرام صولت خورشید منزلت نازان و خرامان
در پیشگاه جمعه مبارک بتخت فیروز بخت که موروثی آن پادشاهان
بود تکیه زد بیت

[7] آن وعده که تقدیر همی داد وفا شد
وآن کار که ایام همی خواست بر آمد

از انوار جبین مبینش دیده دولت مردم بلخ روشن شد کبیر و صغیر
دست بدعا بر داشته می گفتند بیت

[8] همه مرده بودیم بر گشته روز کنون زنده گشتیم گیتی فروز

اکابر و اشراف بلخ سایر سریر خلافت مصیر حاضر شده بنعمت
حیات [9] دولت حضرت و قهر اعادی و تهنیت سلطنت شهریاری
زبان کشادند ۞

1) Metr. Ramal. 2) Hs. خبرو. 3) Metr. Mutaqârib. 4) Hs. زلنهار.
5) Hs. دی, aber sehr undeutlich. 6) Hs. پشه. 7) Metr. Hazag.
8) Metr. Mutaqârib. 9) Vor دولت wird و zu ergänzen sein.

III.

(fol. ۲۰۴r) یادگار خواجهٔ سیّد النّبی نقابت بارگاه تعلّق باو داشت از کم تجربگی و عدم تعامل آن خواجهٔ قلیل الخرد در میان امرای عظمی جنبش و حرکت مینمود درین وقت پادشاه بجانب او نظر انداخته از غایت خشم و غیظ دست بقبضهٔ خنجر برده تهدیدها داده گفت ای گدای بچهٔ توبره بر دوش امرا و سپاه که درین حرکات جرئت و جسارت نموده اند بواسطهٔ جانسپاری و دولتخواهی‌ها که از آن بندگان و آبا و اجداد آنها بارها بعرصهٔ ظهور آمده است درین وقت [1]بارى پیش گرفته بواسطهٔ بی عقل نعمت الله بدین امر اقدام نمودند تو خواجهٔ بی خرد را که بجز دعا [2]پیشهٔ نمیشناسد چه بدین آورد که از همه پیشتر پیشتم سبکی پیش گرفتهٔ چنورک آقچه قویروق در [3]جهتده‌گی در آمده بدین شیوهٔ مستنکر جرئت و جسارت نمودی چونست که فرمایم تمام ترا از دائرهٔ خواجگی محو سازند همانا که افعال و اعمال زشت تو دالّ بر بطلان نسب تست پادشاه چون ازین قبیل کلمات وحشت انگیز در [4]محفل (fol. ۲۰۴v) بظهور آورد امرا و جمهور بندگان درگاه بکارهای خود شده چون سحاب در اضطراب آمدند مانند بید در لرزه افتادند سلطان خواجه بار دیگر بر پای خواسته زبان بدعا و ثناء پادشاه تاج بخش کشورستان کشاده گفت [[5]بیت] سلطان خواجه بدین مدح دلپذیر آتش خشم صاحبقرانی را فرو نشانید پادشاه کرم بخش آتش عنف را بآب لطف آمیزش داد و زهرِ التقلم را بتریاق عفو در پهلو نهاد ۞

1) Viell. تارى Trotz. 2) Hs. پیشد. 3) Hs. diesmal جهتدكی. 4) Hs. متمحفل. 5) Das ganz aus nichtssagenden Phrasen bestehende Gedicht habe ich der Raumersparnis halber weggelassen.

IV.

(fol. ۳۳۱v) (¹ به بهانهٔ آن گروه مفسد اوزبکی بیوفا را در ²سغانها و (³ مسجدهای کهنه از دروازهٔ شهر بیرون جمع کرده بحیله و تدبیر میکوشید اتّفاقا تدبیر این موافق تقدیر الٰهی آمده نصرت سرایی و مهتر کابلی مشیم (⁴ ننگی خورده بد ذات تبرائی را در میان گرفتند و شیطنتی ساخته چنان دلنشین کرد که عبید الله خان میخواهد که غنچهٔ باغ جهان بانی ابو الفیض سلطان را بیخ بن بر کنند زیرا که میداند که اوزبک خاطر جمع است ازین اگر عبید الله خانرا از میان بر داریم ابو الفیض سلطان او خواهد شد درین صورت عبید الله خان در حکم فرض شد که خاطر از دغدغهٔ برادرش فارغ گرداند (⁵ نی آنکه اوزبک چار و ناچار

---

1) Das Subject des Satzes ist Ġanîau, vgl. die Uebersetzung. — Dies Stück habe ich hauptsächlich desshalb im Texte mitgetheilt, weil mir einige Stellen desselben unklar geblieben sind. 2) So! mir unverständlich.

3) Hs. مسجدها ohne Iżâfat. 4) Hs. ننگی خورده vgl. fol. ۳۵۵v كابلی مشیم ننگی (Hs. ننپکی) خوار طبرائی (so) خودرا بجای ننگی خوار und ننگی خورده : مهتر کلان گرفت heissen schmachbeladen. Mit مشیم aber weiss ich nichts zu machen. Als Bezeichnung einer amtlichen Function (vgl. das aitmâ. Mušîr) ist das Wort meines Wissens in Mâwarâ'lnahr nicht gebräuchlich. Dagegen würde es in der Bedeutung „Rathgeber" auf Ṭabrâ'î bezogen grade hier ganz gut passen; aber بدذات heisst Kâbulî auch ۳۴۴r und Muh. Amin pflegt die gleichen Namen mit den gleichen Schimpfwörtern zu begleiten. — Da übrigens der Nuṣratsarâ'î und der Daulatsarâ'î auch sonst mitsammen genannt werden, ersterer aber an der eben angezogenen Stelle Nuṣrat Bî-i Nuṣratsarâ'î heisst, so wird wohl auch Mihtar Kâbulî kein andrer sein als der Daulatsarâ'î. Ob Mihtar hier als Gattungsname zu fassen, ist mir zweifelhaft: weniger wegen seiner Stellung vor dem Eigennamen, da dieselbe grade bei مهتر auch sonst vorkommt, als weil nicht recht einzusehn ist, wie der Mihtar (Schatzmeister, vgl. Chanykow 242) seinen(?) Ṭabrâ'î als Mihtar-i Kalân (Grossschatzmeister) annehmen konnte.

5) Der Sinn der überlieferten La. scheint der zu sein: wollte sich 'Ubaidu'llâh der Furcht vor seinem Bruder entledigen, so war's ein Gebot der Pflicht für ihn, dies wenigstens so zu thun, dass die Oezbeken nicht grade auf ihn ['Ubaidu'llâh] angewiesen blieben: d. h. er musste ihn nicht tödten, sondern etwa gefangen setzen oder blenden. Aber dieser Bemerkung wird die Spitze dadurch abgebrochen, dass eben noch keiner von beiden Fällen eingetreten ist, 'Ubaidu'llâh noch nichts gegen seinen Bruder unternommen hat. Wir erwarten vielmehr diese Argumentation: Wenn 'Ubaidu'llâh seinen Bruder zu beseitigen

بپادشاهی او قناعت نمایند اکنون (fol. ۳۴۰r) شمایانکه در خدمتِ
ابو الفیض سلطان کمر بسته اید از خیرخواهیِ صمیمیِ سلطانید
وچندان از عبید الله خان خشنود نیستید بشمایان لازم و واجب
شده که در عدم بنشیانِ عبید الله خان (1 با ما شریک و رفیق
باشید اگر درین باب اهمال و تکاسل ورزید زود است که ابو
الفیض سلطان را از دست داده باشید آن دو بد اصلِ نمک حرام
و آن (2 دشمنانِ درونِ خانه از راهِ صوابِ عدول نموده بامید آنکه
درین ملک کسی خواهند شد باین امر مستنکر اتّفاق کردند
و راهِ آمد شد و بر آمدنِ ارکِ عالی را وا نمودند ؛

V.

(fol. ۳۴۱v) ذکرِ بر آمدنِ ابو الفیض سلطان بتختِ گردون توان

(3 و به تزویرِ (4 چرخِ گردان و خروجِ جهل تنانِ ظهورِ این حادثه
حواله بتقدیر است بیت

(5 ندانم که تقدیرِ داور ز چیست
که بر داوری (6 بر بباید گریست
اگر هر چه هست او بحکمِ خداست
که را راهِ پرسش ز (7 چون و چراست

wünscht, so hat er [von seinem Standpunkte aus] dazu das Recht, ja die Pflicht, weil so die Ozbeken genöthigt wären, sich mit seinem Regiment zu begnügen. Also frisch an's Werk, ihm zuvorzukommen! — Diesen Gedankengang erhalten wir durch Aendrung von آنکه بی in برای آنکه.

1) Hs. بباید. 2) Dieser Ausdruck ist häufig bei Muh. Amin, so ۱۱۸v, ۱۳۲v, ۱۳۳r, ۱۵۱v. Er scheint Waṣṣâf entlehnt zu sein, vgl. z. B. I. ۷ l. 2 (ed. Hammer). 3) Wohl zu streichen. 4) Hs. چرخ. 5) Metr. Mutaqârib. 6) Hs. در باید. 7) Hs. چون.

بلی هر چه هست از خطا و [1]صواب
سبب دارد امّا مسبّب خداست
چو خواهد پریشان کند کشوری
شود پایمال بلا سروری

بیت

[2]آنجا که قضا خیمهٔ تقدیر زند
کس را نرسد که لاف تدبیر زند

[3]مجال ملّت که فی ایّام معدودات اتّفاق کرده انتظارئ چنین روز میکشیدند دانستند که اکثر زبانه دربین [4]مهم توقّف رود راز از (۳۳۲) پرده بیرون افتد شعر

[2]هر راز که در پردهٔ شب پنهانست
چون روز شود بر همه روشن گردد
[5]ع یا زغم سیل آورد یا خود شود یکبارگی

جوشن شوم [6]بآن بطغیان [7]فتنه بیگاه چهار شنبه بست هفتم شهر محرّم الحرام سنهٔ ثلاثون و عشرون و الف و مایه نصرت بی نصرت سرابی و [8]کابلی بدزاد و طبرایی را خبر [9]نگذشتنی تصنیف خمان شب[10] که روز بازار قوّت و شوکت بوم دلان شوم است

---

1) Man erwartete einen Versschluss wie یا ز راست, da wir es hier mit Maṯnawiversen zu thun haben. 2) Rubâ'î. 3) Hs. مجال ملتکه. 4) Hs. مهم. 5) Metr. Ramal. 6) Wohl یا آن zu lesen. 7) Nach فتنه ist der zweite Theil eines Compositum's im Sinne von الحوز ausgefallen. 8) Hs. کابلی. 9) Hs. نگذشتنی. 10) Hier ist zweifellos eine, wahrscheinlich durch das zweimalige Vorkommen desselben Wort's (شب) veranlasste Lücke. Vielleicht ist bloss فرستاد شب nach تصنیف ausgefallen.

نسوت. (1ظلام و لیلی تمثلی قلم در بر افکنده آن سپیده دلان
محلاکه بیت

(2چون سر زلف شب نشانه زدند رقم کفر بر زمانه زدند

آن گروه زبردست که عددشان چهل تن بودند خنجرها (3چپ
راست در کمر و تیرها بکتف بزیر ارک عالی آمده از خاکریز بدیوار
قلعه بر آمده تیر دربن دیوار نهادند در چند جای رخنه انداخته
خودرا بدرون کشیدند بیت

(4چو بیشه تهی گردد از نره شیر شغال اندر آید به بیشه دلیر

چون مواضعه به نصرت سرایی رفته بود که ما مردم که بارک عالی
بر آمدیم (5آتشی (6خواهیم افروخت تا بما یقین گردد شمعی
بر بام سلطنت روشن باشد دلیل عیان شود موافق مواضعه چنان
بظهور آوردند آن تیره دلان بروشندی شمع بکوشک سلطان در آمده
تیغ شاهی بر تارک مبارک آن بیدار بخت نهاده کمر مرصع بر میانش
بستند و از حجره تنگ تاریک بر آورده نخست بر سر (7ایالتوی
سرائی که آن ناکس مست شراب غرور بود رسیده سر آن بد اصل
را از تن (fol. ۳۴۴v) جدا کرده بدن و کتف او را از بالای ارک
بزیر انداختند رباعی

(8چون بوقت قبض روحش بفت عزرائیل مست
برد سوی (9قمطریرا تا خمارش بشکنند
کاسه داران جهنم آمدندش پیش باز
تا نشاط دوستکامی در کنارش بشکنند

و بکوشک خانه آمده مهتر شفیع را بهمان دستور از عقب بالتو

1) Hs. ظلام. 2) Metr. Chafîf. 3) Hs. چسپ. 4) Metr. Mutaqârib. 5) Hs. آتشی. 6) Hs. خواهم. 7) Hs. بالموی. 8) Metr. Ramal. 9) Hs. قمطریرا. Vgl. Sûrah 76, v. 10.

فرستادند بعد از آن سلطانرا بدروازهٔ ارک آورده اوروسان دربن مدّت
آن مرتبهٔ شیبتان جون ایچکی ایسم صلابتِ خود را بمردم [1]نمی
نمودند دربن وقت جونِ خارپشت سر در جای خواب کشیدند
و نفس نبرآوردند عاصیانِ دروازه را صاحب شده بالای نقاره خانه
بر آمده بدستهٔ کارد و [2]قرنجیین نقاره زدند و کوس شاهی را بنام
ابو الفیض سلطان از فحوای این بیت بیت

[3]غلغلِ کوس جهانبانی که شد را در بر است
صبح یا شام است این دولت از آن دیگراست

بعدا در آوردند آوازِ کوس دربن دلِ شب شهر را فرو گرفت مردم
شهر از بستر غفلت بر جسته در [4]حیرت افتادند آن چهل تنان
تیره دلان هر کدام شمعی بدست ارک را چراغان کردند کلانانِ آنقوم
طاغی یعنی امرا و سپاهِ عاصی که منتظرِ چنین وقت بودند
یک یک بارک در آمده ابو الفیض سلطانرا بکرسی زرین نشانیده
کورنش کردند و تهنیتِ جلوس سلطانرا گفته هر کدام به بندهگی
اسب کشیدند[5] دولتِ ابو الفیض سلطانرا از محیط خاک بر
داشته بمرکزِ افلاک رسانیدند ❊

---

1) Vielleicht نمی, aber صلابت نمودند kann auch ironisch gemeint sein.
2) Hs. قرنجین vgl. osttürk. قارنجیین. 3) Metr. Ramal. 4) Hs. حیرت.
5) Obwohl es von jeher Sitte war, dem neugewählten Herrscher ein kostbar geschirrtes Pferd vorzuführen, so scheint doch ebenso die Situation wie das gleich nachher (fol. ٢٢٣ v) vom Ma'ṣūm Atalyq gebrauchte ابو الفیض سلطان را کورنش کرده بتاتلیقی اسب کشیده eine übertragne Bedeutung zu indicieren: sie stellten sich als ergebne Diener vor, eig. sie führten ihm Jeder zur Dienstbarkeit ein Pferd vor.

Nachwort.

Die oben S. 353 ausgesprochene Absicht des Verfassers der vorstehenden Abhandlung, das in derselben begonnene Werk später fortzusetzen, hat nicht in Erfüllung gehen sollen; am 19. April 1884 ist er plötzlich von seiner Arbeit abberufen worden.

Es ist ein schwerer Lebensgang gewesen, der ein nicht für den Verstorbenen selbst, aber für die ihm Nahestehenden so unverhofftes Ende gefunden hat.

Franz Ludwig Teufel wurde am 5. Februar 1848 als Sohn des erzbischöflichen Architekten Franz Teufel zu Donaueschingen geboren. Er genoss seine wissenschaftliche Vorbildung zuerst auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt, später in Freiburg, an dessen Universität er Michaelis 1868 als Studiosus der classischen Philologie immatrikuliert wurde. Im Februar 1872 wurde er daselbst zum Dr. phil. promoviert, auf Grund seiner Dissertation „De Catulli, Tibulli, Propertii vocibus singularibus“, welche ihm im Verein mit der Leistung im mündlichen Examen das Prädicat „summa cum laude“ einbrachte. Inzwischen hatte er bereits im October 1871 eine Anstellung an der Bibliothek zu Freiburg gefunden, von welcher er mit seinem Lehrer, Professor W. Brambach, zusammen bei dessen Uebernahme der Leitung der Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe an die letztere als Assistent übersiedelte. Am 7. März 1873 verlor er seinen bereits längere Zeit schwer erkrankten Vater, der ihm die Aufgabe hinterliess, für Mutter und Schwester zu sorgen. Mit allen Kräften eines unbeugsamen Willens, einer glänzenden Begabung und einer wie er zu vertrauen schien unerschöpflichen Arbeitskraft hat er danach gerungen, diese heilige Pflicht mit dem geradezu leidenschaftlichen Streben zu vereinen, welches ihn schon seit Jahren der Erforschung der späteren Zeiten des muhammedanischen Orientes zugeführt hatte. An diesem Streben ist er zu Grunde gegangen, ein Opfer der Wissenschaft, oder vielmehr derjenigen Verhältnisse, unter welchen ideale Bestrebungen in der heutigen Zeit des „gesunden Realismus“ überall zu leiden haben.

Wer in der Gegenwart eine wissenschaftliche Laufbahn sich vorsetzt, ist bekanntlich, oder glaubt sich wenigstens darauf angewiesen, bei den Gelehrten seines Faches, beziehungsweise den massgebenden Behörden möglichst bald bekannt und anerkannt zu werden, sei es, dass er sich in irgend eine Specialität einbohrt, wo er doch schon in kürzerer Zeit aus engem Schachte ein mehr oder weniger winziges Korn ächten Metalles zu Tage fördern kann, oder dass er in unruhigem Umhertasten auf den mannichfachsten Gebieten den Eindruck einer vielumfassenden Begabung und Gelehrsamkeit hervorzurufen vermag. Ich habe den ersten dieser Wege

selbst eingeschlagen und bin nicht in der Lage den zweiten zu verwerfen; für beide ist Teufel's Natur zu gross angelegt gewesen. Sein Vorbild war Dozy, „der Unerreichbare", wie er ihn nannte; diesem Beispiele folgend hat er in jahrelanger verborgener und mühsamer Arbeit seine Kräfte geübt, fast ohne jede Anleitung weite und schwierige Gebiete der Sprachkunde, Litteratur und Geschichte unter seine Herrschaft gezwungen, ehe er an die Oeffentlichkeit trat; erst dann ein umfassendes Programm für seine Lebensarbeit sich und andern vorzeichnend, als er gleichzeitig den Beweis zu liefern vermochte, dass er wie keiner zu diesen grossen Aufgaben gerüstet und durch klare Erkenntniss ihres Wesens vorbereitet war. Was aber Dozy, immer zu eigenem unvergänglichen Ruhme, unter der seltenen Gunst freier und sorgenloser äusserer Verhältnisse zu erreichen vermocht hat, ist dem unbekannten, freund- und mittellosen Bibliotheksassistenten zu einer immer schwereren Last geworden, unter welcher er schliesslich zusammenbrechen musste. Seine von Haus aus zuverlässige und kräftige Gesundheit kam in Folge der von keiner Erholung unterbrochenen, fortgesetzten Ueberanstrengung seit dem Jahre 1876 in's Wanken; die von seinem unentwegt auf die Erreichung des höchsten Zieles gerichteten Willen angespannten Nerven, denen keine günstige Wendung des äusseren Lebens die Möglichkeit zeitweiser Schonung zu bieten schien, fingen allmählich an den Dienst zu versagen, für erzwungenes Fortarbeiten sich durch die schmerzhaftesten Leiden zu rächen.

In so bedrängter Lage fand er, der wenigstens seines Könnens unter allen Heimsuchungen inzwischen hatte gewiss werden dürfen, den Muth, seine Pläne und seine Zweifel an der Möglichkeit ihrer Durchführung dem Manne anzuvertrauen, in welchem wir nicht nur den Altmeister unserer Wissenschaft, sondern auch den wohlwollenden und selbstlosen Förderer aller ernsten Bestrebungen auf diesem Gebiete verehren. Es macht jetzt einen tragischen Eindruck zu lesen, was er mit männlicher Ruhe, hinter welcher man die Bitterkeit über niemals endende Ungunst des Schicksals nur eben herausgefühlt, Bd. XXXVI dieser Zeitschrift Fleischer anvertraut hat. Ich brauche nicht im Einzelnen auszuführen, wie dieser verehrte Mann mit anderen, welche allmählich Einblick in die Lage der Dinge bekamen, bemüht gewesen ist, dem Heimgegangenen einen Ausweg aus dem finsteren Thale zu bahnen, dessen Schatten sich immer tiefer auf ihn herabneigten. Von einer wissenschaftlichen Reise nach England hoffte man durch die zeitweilige Entlastung von trivialer Arbeit und Gewinnung neuer, belebender Eindrücke gleichzeitig einen wohlthätigen Einfluss auf sein Nervenleiden; aber erneute und immer heftigere Anfälle desselben zwangen ihn, sein bereits einer hervorragenden gelehrten Körperschaft eingereichtes Gesuch zurückzuziehen, welchem von einsichtigen und wohlwollenden Fachgenossen in einflussreichen Stellungen die Wege im Voraus geebnet worden waren.

Während so die kaum eröffnete Aussicht auf wirksame Förderung seiner wissenschaftlichen Zukunft sich wiederum verdunkelte, wollte das Schicksal ihn auch an der einzigen Stelle seines Herzens treffen, welche von Leid und Bitterkeit noch frei geblieben war. Im Herbste 1883 musste er seine über Alles von ihm geliebte und verehrte Mutter, deren Stolz und Freude er in den schwersten Zeiten gewesen war, sterben sehen. Ich darf den Schleier nicht von dem Zustande verzweifelter Hoffnungslosigkeit heben, den seine Briefe an mich — von Anfang unserer Bekanntschaft an für mich ein wahrer Schatz nicht bloss von wissenschaftlichen Anregungen, sondern vor allem von Offenbarungen eines männlich tapferen, stolzen und reinen Charakters — seit dieser Zeit widerspiegeln, und der mich um so mehr erschreckte, je mehr ich gewohnt war, ihn die Qualen seines kranken Leibes und seines durch die Heimsuchungen des Schicksals gepeinigten Gemüthes mit kühler Objectivität, in gelegentlichen kurzen Nebenbemerkungen, wie zur Entschuldigung seiner verminderten Leistungsfähigkeit, verzeichnen zu sehen. Er gehörte nicht zu den Leuten, welche vor dem Unglück capitulieren und blieb sich der Pflichten gegen seine Schwester, die treue Gefährtin seiner Leiden und Sorgen, voll bewusst; aber er begegnete jedem Ausdruck der Hoffnung auf eine bessere Zukunft von da an mit resignierter Ablehnung. Nur einmal kurz vor seinem Ende durfte er sich noch zu halbem Glauben an die Möglichkeit einer neuen Wendung seines Looses aufraffen: als es den fortgesetzten Bemühungen Fleischer's gelungen war, die Aufmerksamkeit der badischen Regierung auf ihn zu lenken, und deren Wohlwollen ihm die Erlösung von der ihn täglich schwerer drückenden Bibliotheksarbeit und die Eröffnung einer akademischen Thätigkeit in Aussicht stellte. So dankbar er aber denen war, welche ihn zu fördern nun sich entschlossen, so herzlich er sich besonders über Fleischer's auch anderweitig ihm bethätigte Fürsorge äusserte: wirkliche Freude daran zu empfinden vermochte er nur auf Augenblicke; er schien zu ahnen, dass es zu spät war. Immerhin fühlte er, der in den letzten zwei Jahren fast ununterbrochen von marternden Nervenschmerzen und damit zusammenhängenden schweren Leiden anderer Art heimgesucht nur mit Aufbietung der äussersten Kraft seines unbeugsamen Willens die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Vorarbeiten zu seinem grossen Werke langsam hatte fördern können, sich in dieser Zeit etwas wohler und fasste die bevorstehende Veränderung seiner Lebensstellung mit dem ihm eigenen pflichtmässigen Ernste in's Auge: da erhielt ich als Antwort auf den Brief, in welchem ich mich über diese Dinge zu ihm ausgesprochen hatte, am Abend des 19. April das Telegramm mit der Todesnachricht. Er war am Nachmittag desselben Tages, von einem Gehirnschlage betroffen, rasch dahingeschieden.

Was für eine Fülle von Geist, Scharfsinn, Kenntnissen, vor

allem aber von ächt historischer Begabung mit ihm für unsere Wissenschaft verloren gegangen ist, das lässt sich aus den wenigen Arbeiten, deren letzte hier vorliegt, nicht voll ersehen. Trotzdem darf ich, der Freund, hierüber mich nicht weiter äussern. Ebensowenig beabsichtige ich Betrachtungen über den Lauf einer Welt anzustellen, in welcher für Männer, die ihre Ideale, lediglich auf eigene Kraft gestützt, ohne um die Gunst einflussreicher Persönlichkeiten sich zu bemühen, in stolzer Unabhängigkeit durchsetzen wollen, nun einmal in den seltensten Fällen Platz ist. Ich bin auch überzeugt, dass es nicht an klugen Leuten fehlen wird — zu denen ich, handelte es sich nicht um diesen Mann, vielleicht selbst gehören würde — welche es mitleidig bedauern mögen, dass der Verstorbene bei allen seinen Fähigkeiten und der Kenntniss von den Einrichtungen unserer Gesellschaft, die ihm keineswegs abging, sich nicht dazu hat bequemen wollen, rechtzeitig für seine Carriere zu thun, was überall für erlaubt gilt. Aber so wenig ich die Kraft besessen habe, mein eigenes Leben in solcher Weise zu gestalten, ich muss bekennen, dass ich den Geist der absoluten Verneinung alles Gewöhnlichen oder gar Gemeinen, insbesondere aller Streberei, der vollkommenen Unabhängigkeit von dem Treiben der nach Stellung, äusserer Ehre, Vermögen oder Genuss jagenden Menge, der Abneigung gegen die Uebernahme irgendwelcher Verpflichtungen in Bezug auf die Dinge dieser Welt, welcher in dem Verstorbenen lebendig war, in Zukunft wie jetzt ohne Einschränkung bewundern werde. Ein solches Leben beweist selbst durch sein tragisches Ende, dass der Geist nicht bestimmt ist, endgiltig sich den Mächten der Welt zu beugen; wer es unternimmt gegen diese einsam und allein bis auf den letzten Augenblick einen aussichtslosen Kampf zu führen, fällt als Führer in dem Streite um die idealen Güter der Menschheit, für welche auch die grössten wissenschaftlichen Errungenschaften immer nur einen bedingten Werth haben.

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة   مكنونة قد براها الله من شرف

فلم تكن تعرف الأيام قيمته   فردها غيرة منه إلى الصدف

Den Druck der vorstehenden Abhandlung hat der Verfasser selbst nur bis S. 266 vollständig geleitet. Bis S. 282 hat er wenigstens die erste Correctur gelesen, von da ab trage ich die alleinige Verantwortung für etwaige Versehen, welche er mit seiner musterhaften Genauigkeit ausgemerzt haben würde. Seine letzte Revision fehlt diesen Partien um so mehr, als sein Brouillon zwar vorliegt, die Verschiedenheiten zwischen dem letzteren und dem Druckmanuscripte aber nicht in allen Fällen mir eine sichere

Entscheidung darüber ermöglichen, was jedesmal am besten der handschriftlichen Lesart entspricht. Sollte die Petersburger Handschrift hie und da nicht *völlig* genau wiedergegeben sein, so bitte ich das auf diesen Umstand zurückzuführen: der begonnene Druck musste natürlich fortgesetzt werden, und so konnte ich nicht daran denken, die Handschrift mir zu durchgängiger Vergleichung nochmals kommen zu lassen. Es können aber unter allen Umständen nur wenige Stellen sein, wo sich kleine Abweichungen etwa vorfinden: so leicht erklärlich Schreibfehler in einer Arbeit sind, deren Verfasser vielfach nur mit beeinträchtigter Sehkraft und unter heftigen Schmerzen sein Werk zu fördern vermochte, so beweist doch jeder seiner Correcturbogen die ausserordentliche Sorgfalt, mit welcher er sich selbst controlierte, und wesentliche Irrungen wird ihm wohl selbst aus der Originalhandschrift niemand nachweisen können. Auch hat Herr Geheimrath Fleischer die Güte gehabt, die letzten Bogen für manche Stellen einzusehen, welche mir zweifelhaft geblieben waren, und mehrere Verbesserungen vorzunehmen. Daneben muss ich freilich noch berichten, dass der Verfasser kurz vor seinem Tode die Absicht ausgesprochen hat, besonders in den Anmerkungen noch mancherlei zu ändern und hinzuzufügen. Er würde dabei dies und jenes ausgeglichen haben, was ich nun habe stehen lassen müssen: vgl. S. 280, 31 *'Alî Mîrâchôr* mit 285, 20; 297 ult. *Qulî Mîrâchôr*; 280, 4 v. u. *'Aveẓ* mit 325, 15 *'Ivaẓ*; 304, 1 *Chwušḥâl*, später 309 ff. *Chušḥâl* geschrieben: das wird man weniger bedauern als den Verlust der weiteren sachlichen Bemerkungen, die sich ihm inzwischen noch ergeben hatten. — S. 271, 12 bitte ich *Farhâd-i Autârči*; 283, 2 *dreihunderttausend*; ebd. 13 *Šamir* zu lesen.

Den wissenschaftlichen Nachlass meines Freundes habe ich in Verwahrung genommen. Er besteht in der Hauptsache aus kritischen, exegetischen und sachlichen Bemerkungen zu einer ganzen Zahl persischer und türkischer Texte, wie Abulġâzî, Abdulkerîm, Riżâ Qulî, Bâburnâmah, Mohâġnâmah, Machzan ul asrâr, Pavet de Courteille's Dictionnaire, Muchlinski's und Berezin's Chrestomathien, Bostan, Wis o Ramin, Akbarnâmah, Bâdšâhnâmah, Moḥammad Jusuf. Diese Aufzeichnungen ruhen einstweilen neben denen Loth's und Spitta's; sobald ich mich drängender Verpflichtungen anderer Art, welche mich noch etwa drei Jahre in Anspruch nehmen werden, entledigt habe, will ich mich nach Kräften bemühen, die Arbeiten der Freunde den Fachgenossen zugänglich zu machen. Sollte mich das Geschick daran verhindern, so empfehle ich sie denen, welchen die Aufgaben unserer Wissenschaft am Herzen liegen: es sind die Vermächtnisse dreier der Besten unserer Zeit.

Königsberg, 28. Juni 1884.

August Müller.

Al-Beládhorí's Ansáb al-aschráf.

Von

M. J. de Goeje.

Die von Ahlwardt (Anonyme Arabische Chronik) ausgesprochene und begründete Vermuthung, dass das von ihm gefundene Bruchstück einer Arabischen Chronik zum grossen historischen Werke al-Beládhorí's انساب الاشراف gehöre, ist durch Nöldeke's Untersuchung (Gött. gel. Anz. 1883, S. 1096—1109) fast zur Gewissheit geworden, und harret, wie Thorbecke schreibt (Literaturbl. f. orient. Philol. I. 153—156), nur noch des letzten Beweises, den eine Vergleichung mit dem ersten Bande des Werkes erbringen muss. Die allbekannte Freundlichkeit des Herrn Ch. Schefer in Paris hat mich in den Stand gesetzt diesen Beweis zu liefern. Was noch an der Uebereinstimmung der Gewährsmänner der Chronik mit denen des Buches der Eroberungen fehlte, wird durch diesen Band in Ueberfluss nachgebracht. Dass der Grammatiker Abû Mohammed at-Tawwazí im Fotûh vorkommt, hat schon Nöldeke gezeigt. Er wird daselbst zweimal erwähnt. Denn nicht nur S. ٣٣٠, 8, sondern auch ٣٨٣ 4 v. u. muss التوزى für الثورى verbessert werden. Im ersten Bande des Ansáb wird er öfters citiert und zwar gewöhnlich als Schüler Açma'í's, doch auch wohl als Schüler al-Qahdhamí's. Auch روح بن الوليد muss aus der Liste wegfallen. Bei Ahlwardt ٣٠٤, l. Z. muss man lesen روح عن الوليد d. h. روح بن عبد المؤمن عن الوليد بن هشام بن قحذم. Von den Uebrigen werden محمد بن الاعرابى ,(الحسن بن على) الحرمازى und ابو بكر الاعين viele Male genannt, Mohammed ibn Habíb, der Freigelassene der Banû Háschim (Ahlw. S. ١٨٨) ein paar Mal, und zwar findet man f. 20 r وحدثنى محمد بن حبيب مولى بنى هاشم

عن محمد بن الاعرابى عن المفضّل الضبّى, obgleich er sonst Ibno 'l-A'râbî sehr oft als directe Quelle citiert. Auch خلف بن سالم wird oft angeführt, und wir finden, gleich wie Ahlw. ٣٣١, f. 471 r حدثنى احمد بن ابراهيم الدورقى وخلف بن سالم قالا ثنا وهب ابن جرير بن حازم الخ. 488 v وحدثنى خلف بن سالم واحمد بن ابراهيم الدورقى اثنا وهب بن جرير. 424 v وحدثنا خلف بن سالم المخزومى وزهير بن حرب ابو خيثمة قالا ثنا وهب بن جرير بن حازم. Ich brauche kaum zu sagen, dass dieser im Ansâb oft citierte Abû Cheithama Zoheir ibn Harb († 234) wohl zu unterscheiden ist von Abû Cheithama Zoheir ibn Mo'âwia, der im Fotûh citiert wird. Nur ابو الكردى (Ahlw. ١٣٣) und ابن ابى شيخ (Ahlw. ٣٣٥) habe ich nicht wiedergefunden. Dagegen habe ich eine ganze Liste von Gewährsmännern, als directe Quellen angeführt, die weder in der Chronik noch im Fotûh vorkommen.

Was Nöldeke über al-Madâ'inî hervorhebt, dass er in der Chronik sowohl mit حدثنى eingeführt wird als mit قال oder ohne jedes Verbum, ist ebenso der Fall im Ansâb. Seine gewiss richtige Erklärung, dass der Verfasser, wo er den ersten Ausdruck gebraucht, aus seinem eignen Dictate niedergeschrieben habe, sonst aber aus denen anderer Schüler, findet ihre Bestätigung durch die Vergleichung von Ahlw. ٣٣٦ mit Ansâb f. 744 v, wo man wörtlich dieselbe Erzählung liest, hier aber eingeführt mit وحدثنى احمد بن الحارث عن المدائنى, während bei Ahlw. nur المدائنى steht. Von diesem Ahmed ibno 'l-Hârith benutzte Beládhorî auch ein Dictat von Ibn Sa'd (Fotûh ١٧١, 3). Die wörtliche Uebereinstimmung der Erzählung zwischen Ahlwardt's Chronik und dem Ansâb ist zugleich ein schlagender Beweis der Zusammengehörigkeit beider. Die einzige Variante ist, dass in der letzten Zeile des Gedichtes bei Ahlw. تقلب, in der Handschrift des Ansâb تصرف steht. Dass Beládhorî eine Erzählung, die für zwei berühmte Personen characteristisch ist, in der Geschichte sowohl des einen, als des andern mittheilt, ist bei der Anlage seines Werkes natürlich, und aus dem ersten Bande des Ansâb habe ich drei Beispiele solcher Wiederholung notiert. Bisweilen wird der Schüler Madâ'inî's nicht mit Namen angeführt, sondern es heisst وحدثنى بعض

أخبرنا عن المدائنى, wie f. 449r. Was von Madâ'inî gesagt ist, gilt ebenso von Abû 'Obeid al-Qâsim ibn Sallâm, von 'Affân ibn Moslim, von Zobeir ibn Bakkâr, von Bekr ibno 'l-Heitham, von Abû Bekr Abdollah ibn Mohammed ibn abî Scheiba, von Mohammed ibn Sa'd und Anderen.

Auch was die Eintheilung des Stoffes betrifft, ist die Uebereinstimmung der Chronik mit dem Ansâb entscheidend. Die einzelnen Abschnitte haben auch hier gewöhnlich die Ueberschrift امر. Die Person ist Hauptsache, aber stets wird in dem ihr gewidmeten Abschnitt der Theil der Geschichte erzählt, in welcher jene Person Hauptfactor ist, und dann werden einige andere bedeutende Männer derselben Zeit besprochen ohne Rücksicht auf genealogische Zusammengehörigkeit. Die geschichtliche Erzählung ist in der Regel eine aus verschiedenen Quellen zusammengesetzte Uebersicht, wie im Fotûh eingeführt mit den Worten سقت حديثهم وردّدت من بعضه على بعض قالوا. Wenn man dieselbe mit Tabarî vergleicht, erkennt man jedesmal, dass die zwei mitunter aus derselben Quelle geschöpft haben, dass aber Tabarî gewiss das Werk des Belâdhorî nicht benutzt hat. Die Vergleichung der Chronik mit Tabarî hat Nöldeke zu dem gleichen Schlusse gebracht.

Die Eintheilung des Buches gründet sich dem Titel gemäss ganz auf genealogische Grundlage. Es muss einen riesigen Umfang gehabt haben, wie wir schon daraus schliessen können, dass der Band des Herrn Schefer 812 Folia enthält, und erst f. 699 den Anfang macht mit der Familie des Abbâs ibn Abdo'l-mottalib. H. Chalifa sagt I, 274, dass das Ganze, obgleich nicht vollendet, vierzig Bände zählte, dagegen I, 455 zwanzig. Wir gewinnen wenig mit diesen Angaben, so lange die Grösse jedes einzelnen Bandes unbekannt ist. Nach Schefer's Handschrift zu urtheilen, hat der Verfasser selbst keine andere Eintheilung gemacht als die in Abschnitte. In diesem starken Bande ist keine Stelle zu finden, wo ein Theil abgeschlossen sein, ein anderer anfangen sollte. In dem Exemplare aber, zu welchem die Berliner Handschrift gehört hat, muss der Inhalt dieses Bandes sechs Bände eingenommen haben. Denn da 24 Seiten von Ahlwardt's Chronik auf 9 Blätter der Schefer'schen Handschrift gehen, würden 135 dieser Blätter einen Band wie den Berliner bilden. Zwischen dem Schefer'schen Bande und der Berliner Handschrift fehlen 4 Bände von der Grösse der letztgenannten, oder ungefähr 540 Blätter, wie die in Schefer's Handschrift. Diese endet mit oder in der Geschichte der Kinder des Abu 'l-Abbâs as-Saffâh. Die vier fehlenden Bände enthielten demnach die Geschichte Mançûr's und der folgenden Abbasiden, und der Familie von 'Abd Schams, mit Einschluss der ersten Periode der Omayadengeschichte. In den folgenden Bänden muss der Verfasser erst die Fortsetzung der Omayaden gegeben haben, dann, nachdem auch die anderen

Zweige von 'Abd Manâf abgehandelt waren, wird er erst zu den übrigen Zweigen von Qoçey gekommen sein — f. 690 r sagt er selbst, dass die Geschichte Ibn Zobeir's später kommen wird — und noch viel später zu Ka'b ibn Lowey (Abû Bekr und Omar). Dass diese noch in Belâdhorî's Plan lagen, darf man wohl voraussetzen. Ueber das Weitere können wir nicht einmal eine Vermuthung aussprechen. Da aber die bedeutenden Personen, welche nicht schon als Nachkommen einer der Hauptpersonen erwähnt sind, im Abschnitt der Hauptpersonen ihres Zeitalters besprochen werden, ist es nicht wahrscheinlich, dass der genealogische Plan über Qoraisch hinausreichte. Nach dem allen kommt eine Berechnung des Ganzen auf ungefähr zwanzig Bände wie der Berliner mir richtig vor.

Belâdhorî scheint an diesem seinem Hauptwerke (كتابه المعروف المشهور, wie ein anonymer Chronikschreiber sagt, Leidener HS. 1957 unter seinem Todesjahre) viele Jahre lang gearbeitet zu haben. Im Bande des Herrn Schefer habe ich nur eine historische Andeutung auf die Zeit des Verfassers gefunden und diese ist noch ziemlich unbestimmt. Sie ist f. 345 r, dass al-Motawakkil den Gebetspeer (عنزة) des Propheten nach Samarra kommen liess, „wo er bis zum heutigen Tage ist". Ahlwardt hat bereits bemerkt, dass der Verfasser schon in den dreissiger Jahren für dieses Werk Material sammelte.

Wie das Fotûh, hat auch das Ansâb weder Einleitung noch Vorwort. Es fängt an: قال احمد بن يحيى بن جابر اخبرنى جماعة من اهل العلم بالكتب قالوا نوح بن لامك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس عم بن يارد النبي. Mit diesen Worten wird gleich die Genealogie der Araber eingeführt, die, nach dem Zeugnisse des Propheten, alle mit Einschluss der Kahtaniden von Ismaîl abstammen, mit Ausnahme von السلف (شلاف), الاوزاع, حضرموت und ثقيف, die Ueberreste der primitiven Araber (العرب العاربة) sind. Ueber diese wird erst kürzlich gesprochen. F. 5 werden verschiedene Hadhramî's aus späterer Zeit erwähnt. F. 6 v kommt der Verfasser zum eigentlichen Thema des Buches mit نسب ولد عدنان بن اد. Kein Bericht, kein Vers, der über 'Adnân zurückgeht, verdient Zutrauen. Als man in Gegenwart des Propheten die Genealogie bis Odad aufführte, rief er aus كذب النسابون كذب النسابون „die Genealogen lügen". Dessen-

ungeachtet erhalten wir doch einige Mittheilungen über Odad. Von den Söhnen 'Adnân's, die Nachkommenschaft hatten, wird, ausser Ma'add, nur الديث mit seinem Sohne (oder nach Anderen seinem Bruder) عك, der durch Verwechslung von عدثان und عدنان auch zu den Azd gerechnet wird, und dessen Nachkommen kurz besprochen. Dann kommt der Verfasser zu Ma'add und Qodhâ'a, Nizâr mit Thaqîf und Jyâd, Modhar und den folgenden Ahnen Qoçey's bis f. 27 r. In diesem Abschnitte finden wir mehrere nützliche Mittheilungen über verwandte Stämme, die in einen anderen Stammverband eingetreten sind, und nichtverwandte Stämme, die sich angeschlossen haben und adoptiert sind, so wie über einzelne Personen, z. B. über Ibrâhîm ibn 'Arabî, den der Chalife Abdolmelik zum Emir von Jamâma ernannte. F. 15 r ist die bei Jâqût II, ٤٥٣, 9 seqq. citierte Stelle. Im Ansâb aber steht والرمح für وحو bei Jâqût Z. 10. Wir können daraus als wahrscheinlich erschliessen, dass die Verschiedenheit der Lesart nicht ist zwischen بلال oder بلاد, sondern zwischen الرمّح oder الرمّاح. Ist dies richtig, so wird بلال wohl die wahre Lesart sein (vgl. TA II, ٤٢٨, 4 v. u). Aus diesem بلال ist im Fotûh ٢٨٣, 3 v. u. ملك geworden. F. 27 findet sich eine zweite von Jâqût, III, ٢٢٠, 2 citierte Stelle: nur finde ich die Worte سيل جبل سمى باسمه nicht im Ansâb. F. 27 v—33 v handeln über Qoçey. In diesem Abschnitte findet man ein paar Episoden, die nicht ohne Interesse sind, über die Fahne der Mekkaner bei Bedr, und über die سقاية und رفادة, die nach der Eroberung Mekka's an die Familie 'Abbâs kam, und welche Mançûr im Anfang seines Chalifates an sich zog mit den Worten (f. 33 v) انكم تقلدون هذا الامر مواليكم وموالى امير المومنين احق بالقيام به (oder nach einer andern Redaction desselben Berichtes f. 709 v وامير المومنين احق بتوليته مواليه). Darauf übergab er seinem Clienten زرقى (oder زربى, d. h. Zirbî, vgl. Tab. II, ٥٣٦, 17) die ganze Versorgung der Wallfahrer auf Kosten des Staates. Im Abschnitt über Hâschim finden wir zwei Citate bei Jâqût wieder, II, ٧٧٣, 15—21 (wo die Quelle nicht genannt wird) = f. 36 v und III, ٧١٦, 18 seqq. = f. 37 r. Wir können hieraus bei Jâqût verbessern رب الفناء نعوده für رب الفناء, يعوده und Z. 22 ذجفانه für das unerklärliche مخففه.

F. 37 r fängt eigentlich die erste grosse Abtheilung des Werkes an mit der Ueberschrift نسب بني هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب. Aus der Geschichte des Abdolmottalib, die bis f. 51 r geht, hat Jaqût wieder ein Citat, IV, ١١١, 14 seqq. = f. 43 v, nach welchem bei Jâqût zu verbessern ist Z. 14 und 21 مرار für مزار, Z. 15 جندب für خندف und قنافرهم, wie bereits Fleischer emendiert hat, für قنقرهم, Z. 18, auch schon von Fleischer nach Meidâni berichtigt, وتصوّب فوقع ذا ذنب جرار وساق كالمنشار وراس كالمسمار. Zuletzt Z. 19 فقالوا الا ده ابى يبين فقال الا ده فلا ده يقول الا تكن قولى ببيت فلا بيان. Nach dieser Erzählung folgt die Beschreibung des يوم ذي نكيف, aus welchem das Sprichwort قد انصف القارة من راماها datiert. — F. 54 r wird die Geburt des Propheten erzählt, und von da wird die Prophetengeschichte fortgesetzt bis f. 390. Ein grosser Theil davon ist, wie Sprenger richtig bemerkt hat, aus Wâqidî genommen, Ibn Ishâq ist aber auch nicht unberücksichtigt geblieben. F. 62 r fängt der Abschnitt مبعث رسول الله an, welcher die Frage behandelt, welche Offenbarung die älteste sei. F. 69 r—95 r, die von der ersten Predigt und von Mohammed's Feinden in Mekka erzählen, bieten sehr wenig Neues. Mehr finden wir im Abschnitt ذكر المستضعفين من اصحاب رسول الله (f. 95 r seqq.), da auch die späteren Erlebnisse dieser Männer erzählt werden. Die bekanntesten sind عمار بن ياسر, خباب بن الارت, صهيب بن سنان und بلال بن رباح. F. 122 folgt die Auswanderung nach Abessinien, f. 145 امر الشعب والصحيفة, f. 151 r امر العقبة الاولى und die Liste der Siebzig. Ueber diese giebt der Abschnitt viele Details. Unter Anderem findet man Angaben über die längstlebenden Genossen des Propheten in den verschiedenen Städten. F. 160 v die zwölf Naqîb's; f. 162 v باب في قصة المعراج; dann wird die Geschichtserzählung fortgesetzt. F. 171 seq. sind verschiedene Gedichte über die Flucht. F. 175 werden die Heuchler, f. 178 die vornehmsten Juden aufgezählt. Die Abschnitte über die غزوات und die سرايا bieten nichts Neues; ebensowenig der über die letzte Pilgerfahrt. Aber f. 247 v fängt

eine Serie belangreicher Abschnitte an. Zuerst صفة رسول الله, in welchem die Ueberlieferung des Ibn abî Hâla, mit Erklärung der schwierigen Wörter. F. 254v—305v ازواج رسول الله interessant für die Kenntniss des Familienlebens des Propheten und die Verhältnisse der Mütter der Gläubigen nach dem Tode Mohammeds, sowie ihrer Nachkommen und Verwandten. Aus dem Abschnitt über Fâtima habe ich nur notiert, dass sie nach dem Tode ihres Vaters nur einmal gelächelt hat, dass sie sich selbst das Kleid anlegte, in welchem sie begraben werden wollte, mit dem Verbot sie zu entkleiden, und vorschrieb, wie ihre Bestattung geschehen sollte. Mehr finden wir über sie im Abschnitt über Alî. Sie war gar nicht zufrieden, dass sie Alî heirathen musste, den sie Dickbauch und Thränenauge schalt (f. 429v, 433v), und murrte (ارعدت). Der arme Alî scheint mit der Prophetentochter ein nicht gerade paradiesisches Leben gehabt zu haben. Man behauptet, dass er seinen Beinamen ابو تراب dem zu danken hatte, dass er es einmal nicht länger im Hause aushalten konnte und sich aussen im Sande zum Schlafen niedergelegt hatte, woselbst ihn dann der Prophet fand (f. 425v). Characteristisch ist, dass Alî's Weigerung Abû Bekr den Huldigungseid zu leisten gleich nach Fâtima's Tod endete (f. 387r). Sie scheint eine sehr ehrgeizige Frau gewesen zu sein und den Grund gelegt zu haben zu den Prätensionen des Hauses Alî. Es geschah wohl auf ihr Anstiften, dass, als Abû Bekr einmal predigte, der junge Hasan rief „steige ab vom minbar meines Vaters". Alî, der zugegen war, bezeugte, dass er daran keine Schuld habe (ليس هذا من ملامت). Die Tradition f. 594r ist von 'Orwa. Ich folgere dasselbe aus der Erzählung, dass der Prophet seiner Tochter versprochen habe, sie würde „die Herrin der Weiber im Paradies" sein (f. 261v, 364r seq., Sprenger II, 462 seq.). Aïscha scheint ihr besonders verhasst gewesen zu sein. Fâtima hatte es nicht bequem, wenn auch vielleicht der Bericht (f. 443v), dass Alî sich einem Juden als Tagelöhner vermiethet hatte, um den Lohn einer Dattel für jeden Eimer Wasser, um so seiner Frau einen Beutel Datteln heimbringen zu können, etwas übertrieben sein mag. Für Aïscha dagegen war das Beste kaum gut genug. Dazu war Abû Bekr's Tochter bildschön, während das Stillschweigen der Ueberlieferung über Fâtima's Aeusseres und der Umstand, dass sie sich verhältnissmässig spät verheirathete, von ihr das Gegentheil vermuthen lassen. Es nimmt uns demnach nicht Wunder, dass Fâtima sich von den übrigen Frauen Mohammed's an ihren Vater abordnen liess, um über seine Bevorzugung der Aïscha zu klagen. Dass sie umgekehrt der Aïscha ebensosehr verhasst war als ihr Mann, dürfen wir wohl voraussetzen. Es ist sogar fraglich, ob Abû Bekr wohl ganz unparteiisch handelte, als

er Fâtima's Ansprüche auf Fadak (f. 342 v = Fotûh ٣١ seqq.) nicht anerkennen wollte. — F. 305—334 ذكر موالى رسول الله وخدمه. Ein grosser Theil dieses Abschnittes handelt über Abû Bakra. Dass man den Namen so sprechen muss, nicht Bokra wie Ahlwardt, erhellt deutlich aus f. 323 r وحدثنى بعض آل ابى بكرة تدلّى من الحصن على بكرة فقال له النبى صلعم كيف جئت فقال تدلّيت ببكرة قال فكنت ابو بكرة ويقال انه كان يعرف بالطائف بابى بكرة لانه كانت له بكرة يعلفها ويركبها. In diesem Abschnitt wird die scandalöse Geschichte des Moghîra ibn Scho'ba ausführlich erzählt. Auch enthält er eine belangreiche Episode über Abdorrahmân Ibn abî Bakra, der in weniger als einem Jahre vierzig Millionen Dirhem verschwendete, und über dessen Bruder Obeidollah. — Die folgenden Abschnitte handeln über die Garderobe des Propheten (f. 334 seq.), über seine Pferde und Maulesel (f. 336 seqq.), über seinen Antheil an der Beute (f. 339 seqq.), über seine Waffen (f. 343 seqq.) und über sein Bettgestell (f. 346). Dann über seine Moëddhin's, seine Landvögte und seine Secretäre. F. 351 ذكر الفواطم والعواتك من جدات رسول الله. F. 352 v seqq. ذكر الابار التى كان يستعذب رسول الله منها الماء, nicht von Jaqût excerpiert. Den Abschnitt المحمدون فى الجاهلية (f. 355) theile ich hier mit zur Vergleichung mit Sprenger I, 161: محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم محمد بن الحرماز بن مالك بن عمرو بن تميم واسم الحرماز الحرث محمد بن بر بن طريف بن عتوارة (sic) بن عامر بن ليث بن بكر ابن عبد مناة بن كنانة محمد الشويعر بن حمران بن ابى حمران الجعفى الذى يقول له امرؤ القيس بن حجر (vgl. T. A. III, ٣١.)

ابلغا عنى الشويعر انى عمدَ عين قلّدتهن حريما

يعنى حريم بن جعفى بن سعد العشيرة ومحمد بن عقبة بن احيحة بن الجلاح الاوسى ومحمد بن مسلمة الانصارى من الاوس.

Dann folgen die Zeitgenossen des Propheten, die Muhammed hiessen, und die, welche dem Prophet ähnlich waren. F. 356 seq. قول رسول

الله في ابى بكر. F. 358—374 über Krankheit und Tod des Propheten. In diesem Abschnitte haben wir ein merkwürdiges Zeugniss über Aïscha's Hass gegen Alî. Aïscha erzählt: „der Prophet trat ein gelehnt auf zwei Männer, al-Fadhl ibn Abbâs und einen andern". Obeidollah ibn Abdollah ibn 'Otba erzählte diese Ueberlieferung dem Ibn Abbâs. Dieser sagte: „weisst du, wer jener andere war?" — „Nein". — Er sagte: „Alî; sie aber konnte nichts Gutes von ihm sagen, wenn es ihr nur einigermassen möglich war es zu vermeiden" (لا تقدر ان تذكره بخير وهى تستطيع). F. 375—381 handeln über die Bestattung. Dann knüpft sich die Wahl des Abû Bekr (امر السقيفة) f. 381 v seqq. Der Abschnitt über den Propheten schliesst mit verschiedenen Gedichten.

F. 391—395 handeln über الزبير بن عبد المطلب und den حلف الفضول. F. 395 v fängt der Abschnitt über Abû Tâlib an, der sich mit der Geschichte Alî's und seiner Söhne bis f. 699 r fortsetzt. F. 401—415 Dja'far ibn abî Tâlib und seine Familie. F. 402 r finden wir die folgende wichtige Notiz: ولم يكن لعون بن جعفر عقب واما عبد الله بن جعفر رجل يقال له المسور فذكر انه ابن عون بن جعفر فوهب له عشرة آلاف درهم وزوجه ابنة له عمياء فماتت ولم يجتمعا ثم ان ولد عبد الله بن جعفر نفوه وطردوه وكان له ولد بالمدائن لا ينتسبون الى قريش ولا تنكحهم الاشراف وكان ممن حمل عنه الحديث ابو جعفر المدائنى وكان يقال له عبد الله بن مسور بن عون بن جعفر وقد ذكره محمد بن سعد كاتب الواقدى فى كتابه الذى الفه فى الطبقات من المحدثين والفقهاء الا انه قال مسور بن محمد بن جعفر ولم يلد محمد بن جعفر الا القاسم بن محمد بن جعفر وام محمد واميهما امة الله بنت قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف. Wie der selige Loth sich über die Entdeckung dieser Stelle gefreut haben würde, die älteste, in welcher das berühmte Classenbuch bei Namen angeführt wird! Sie hebt auch den letzten Zweifel (Loth, Classenbuch, S. 11), der an der Authentie des Werkes möglich wäre. — Im Abschnitt f. 402 v—416 r über Abdollah ibn Dja'far und seine Söhne, finden wir f. 415 v richtig die Stelle aus den اخبار آل ابى طالب.

nach welcher bei Ahlw. 18, verwiesen wird: واما ام ابيها فكانت
عند عبد الملك بن مروان ثم عند على بن عبد الله. Eine wichtige Episode ist f. 412—414 die Erzählung des Aufstandes des Enkel's Abdollah ibn Dja'far's Abdollah ibn Mo'âwia unter der Regierung Jazîd's II, bei welchem sich einige Abbasiden anschlossen, unter ihnen Abû Dja'far al-Mançûr, dessen Leben damals in grosser Gefahr gewesen ist. Abdollah ibn Mo'âwia kam um das Leben im Gefängniss des Abû Moslim.

Im Abschnitte über 'Aqîl ibn abî Tâlib und seine Kinder, f. 416—424, ist der Bericht über die Vorgänge des von Hosein nach Kûfa vorausgeschickten Moslim ibn 'Aqîl, kürzer als bei Tabari, aber hauptsächlich übereinstimmend. Nur giebt Belâdhori am Ende einige Verse mehr. 'Aqîl stritt bei Çiffîn mit Mo'âwia gegen Alî, den er nicht besonders hoch schätzte. Madâ'ini (f. 417 v) erzählt u. A. diese hübsche Anecdote ان عليا راى عقيلا ومعه تيس
يقوده فقال له على ان احد الثلاثة لاحمق قال اما انا وتيسى فلا —
Der Abschnitt über Alî, der f. 425 r anfängt, hat die Ueberschrift
واما امير المومنين على بن ابى طالب عم. Was Nöldeke sagt über den Gebrauch von gewissen Formeln in der Chronik, dem Alî und seinem Hause Verehrung zu erweisen, ist vollkommen richtig. Belâdhori folgt dieser Sitte, theilt dennoch zu gleicher Zeit auch Vieles mit zu ihrem Nachtheile, zu Gunsten der Feinde des Hauses. Dass Alî des Propheten Liebling war, dass Hosein's Ende wahrlich tragisch war, sind Thatsachen, die bei der Darstellung in den Vordergrund treten müssen. Der Verfasser reiht aber daran Ueberlieferungen (f. 434 r), in welchen Alî klagt über die übertriebene Liebe, deren Gegenstand er ist. Der Prophet soll ihn schon mit Jesus verglichen haben, der gleichsehr Schlachtopfer der übertriebenen Liebe der Christen wurde, als des übertriebenen Hasses der Juden. Diese Mittheilungen sind gewiss anti-schî'itisch. Eine merkwürdige Erzählung über diese fanatischen Verehrer Alî's giebt Madâ'ini (f. 441 r, 585 r) عن عمرو الاصم قال قلت للحسن بن على ان ناسا
من الشيعة يزعمون ان عليا دابة الارض وان الله باعثه الى الدنيا
(قبل يوم القيمة) فقال كذبوا ليس اولئك شيعة اولئك اعداؤه لو
علمنا ذلك ما قسمنا ميراثه ولا انكحنا نساءه. Aus diesem Abschnitte ist viel zu lernen über Alî's Regierung, die besonders in finanzieller Hinsicht viel zu wünschen übrig liess. Hin und wieder findet man eine characteristische Mittheilung, z. B. dass wenn Alî

zum Markte kam, die Leute einander zuriefen بزرك اشكنب آمد „der Dickbauch kommt". Wir sehen daraus, dass auch in Kûfa damals die Mehrheit der Kaufleute Perser waren. F. 445 v seqq. findet man Alí's Briefe an seine Statthalter, die Jaqûbí ed. Houtsma II, ٢٣٥ seqq. grösstentheils seinem Buche einverleibt hat. Die Redaction aber ist in Einzelnheiten so verschieden, dass man kaum annehmen darf, dass beide Schriftsteller aus derselben Quelle geschöpft haben. Beládhorí führt sie einfach mit قالوا ein. Einzelne Verbesserungen können nach seinem Texte im gedruckten Texte des Jaqûbí angebracht werden, wie ٢٣٦, 10 المفترى für الفير (die HS. المفتر), ٢٣٩, 5 v. u. نقض (d. h. نقض عهد) für نقص und l. Z. وثرغبهم لخراجهم وقاتل من ورائهم; ٢٤٠, 7 muss für وانت der HS. وان gelesen und in den Text aufgenommen werden; Z. 8 muss für بمتبرعا gelesen werden متبرع, Z. 13 حسن المعونة; Z. 14 ist خفيق Druckfehler für خفيف. — F. 451 seqq. wird der Verrath des Abdollah ibn Abbâs an Alí beschrieben, als dieser die Hände voll hatte mit den Rebellen von Nahrawân (vgl. f. 552 r), und seine Flucht nach Mekka mit sechs Millionen Dirhem aus der Staatskasse von Basra. Im Abschnitt über Ibn Abbâs ist nochmals die Rede davon (f. 725 seq.). Die Abtheilung über Alí's Persönlichkeit endet f. 457 v, von da bis f. 465 folgen Berichte über seine Kinder. Hier liest man f. 459 v, aber direct von Abbâs ibn Hischâm al-Kelbí, die merkwürdige Erzählung Aghâní, XIV, ١٥٣, über die Freude am Hofe Omar's als Amro'l-Qais ibn 'Adí al-Kelbí zum Islâm hinüberging. Ueber Hasan und Hosein wird in diesem Abschnitte sehr wenig gesagt; etwas mehr über Mohammed ibno 'l-Hanafíja, den die Schî'iten al-Mahdí nannten, mit Gedichten auf ihn von Kothayir und as-Seiyid al-Himjarí. F. 464 v مقتل علي بن ابي طالب ausführlich, wohl zum Theil nach Abû Michnaf, doch mit vielen anderen Ueberlieferungen, besonders von Çâlih ibn Keisân. Desgleichen f. 471 seqq. وقعة الجمل und die unmittelbaren Folgen der Schlacht bis f. 494 r, wo der Abschnitt امر صفين anfängt. F. 507 seq. finden wir eine Erzählung Madâïní's von 'Isâ ibn Jazíd über eine Correspondenz zwischen 'Amr ibno 'l-'Âç und Ibn Abbâs während des Kampfes bei Çiffîn. Am Schluss folgende Bemerkung: وكان هشام بن عمرو (l. عمار) الدمشقى يقول حدثنا

التحديث مما صنعه ابن دابكم (l. دأبكم) عذا. Ibn Da'b ist 'Îsa ibn Jazîd (Fihrist ٩, l. Z.). F. 521 v امر الحكمين وما منهم. f. 530 امر وقعة النهروان. Die Schlacht wurde geliefert 9 Safar 38. Die Zahl der Truppen Alî's wird zu 14,000 angegeben (vgl. Brünnow, die Charidschiten, S. 20 seq.). F. 541 r امر على بن ابى طالب بعد النهروان. f. 543 v امر مصر فى خلافة على ومقتل محمد ابن ابى بكر ومحمد بن ابى حذيفة. f. 553 v امر الخريت بن راشد السلمى فى خلافة على. f. 558 r امر عبد بن الحضرمى فى خلافة على. f. 564 v امر الغارات بين على ومعاوية. F. 576 v seqq. die Erzählung der kleinen Chāridjiten-Aufstände, die Brünnow S. 22 Anm. 2 verzeichnet hat. F. 578 r امر ابن ملجم وامر اصحابه ومقتل امير المؤمنين على بن ابى طالب. Dieser Abschnitt enthält nichts was zur Lösung der von Weil (I, 250 Anm. und 251 Anm.) gestellten Fragen dienen könnte. F. 587 v امر الحسن بن على. Seine Huldigung und seine Rüstung gegen Mo'âwia f. 594 v seqq. Oberbefehlshaber der Truppen war Obeidollah ibn Abbâs (so ist Tabari II, ٢٠٧, 11 für عبد الله بن عباس zu verbessern), der an Hasan einen schändlichen Verrath pflegte, noch schlimmer als den seines Bruders Abdollah an Alî. Ein grosser Theil des Abschnittes über Hasan's Kinder, der f. 607 v anfängt, ist dem Aufstande von Mohammed und Ibrâhîm, den Söhnen des Abdollah ibn Hasan II zur Zeit al-Mançûr's gewidmet. Diese Episode findet sich, obgleich mit einigen Abkürzungen, im Kitâbo 'l-oyûn (Fragm. Histor. ٢٣٠—٢٥٩), selbst mit Beibehaltung der Namen von zwei Gewährsmännern Belâdhorî's عبيد الله بن صنم المقرى S. ٢٣٧ und ٢٤٤ (= f. 614 r und 628 v) und الحرمزى ٢٣٩, 9 (= f. 625 r). Der Text des 'Oyûn ist aus dem Ansâb an mehreren Stellen zu verbessern, namentlich sind einige Lücken zu ergänzen. Diese Entlehnung macht es wahrscheinlich, dass der Autor des 'Oyûn dem Ansâb auch viele andere seiner interessanten Berichte, namentlich über die Omayaden verdankt. Es ist vermuthlich nur erst Wenigen bekannt, dass die königliche Bibliothek in Berlin jetzt den 4. Band dieser Chronik besitzt und zwar desselben Exemplares, zu welchem der von mir edirte 3. Band gehört. Dieser Band trägt das Datum 626. Den Namen des Verfasser's bietet uns auch dieser Band nicht;

er wohnte aber in Qairawân und war ein warmer Anhänger der Fâtimiden. Seine Hauptquelle für Afrika ist Ibno 'l-Djazzâr († 395 nach Wüstenfeld, Geschichtschr., S. 53, n. 158). — Der Aufstand des Jahjâ ibn Abdollah zur Zeit des Hârûn ar-Raschîd wird f. 631 v seq. nur kurz besprochen. Ausführlicheres wurde wahrscheinlich im Abschnitte Hârûn's mitgetheilt. — Die Geschichte Hosein's, f. 634—670, ist auch neben Tabarî's Erzählung nicht ohne Interesse. Ebensehr die Geschichte des Zeid ibn Alî ibn Hosein zur Zeit Hischâm's. Die Erzählung des Kitâb al-Oyûn ist hier von der des Beládhorî ganz unabhängig. Dann folgen Berichte über Jahjâ, den Sohn dieses Zeid, als dessen Bluträcher Abû Moslim zuerst die schwarzen Kleider anlegte und die schwarze Fahne erhob (f. 685 r). Die Darstellung des Aufstandes von Zeid's Enkel Mohammed mit Abû Sarâjâ nach dem Tode Emîn's, ist viel kürzer als die von Tabarî, hat aber Details, welche bei jenem fehlen. F. 687 fängt der Abschnitt über Mohammed ibno 'l-Hanafîja an, in welchem f. 697 v seq. erzählt wird, was nach Ibn az-Zobeir's Tod zwischen ihm, Abdolmelik und Haddjâdj passierte; bei Ahlwardt ۱۳۲ wird auf diese Erzählung verwiesen. Der ganze Abschnitt ist belangreich. Hervorzuheben ist, dass Ibno 'l-Hanafîja sehr ausdrücklich alle Beschuldigungen der Medinenser gegen Jazîd I für falsch erklärte. Nach Hosein's Tod war Mohammed das anerkannte Haupt der Schî'iten, und nach ihm sein Sohn Abû Hâschim, der bei seiner Zurückreise vom Hof zu Damascus nach Hidjâz in Homaima, wo Alî ibn Abdollah ibn Abbâs wohnte, krank wurde und starb, nachdem er das Imâmat dem Hause Abbâs übertragen hatte. Es ist dies eine ziemlich dunkle Geschichte, die auch Beládhorî's Berichte nicht zur Klarheit bringen. Nur scheint er der Meinung zu sein, dass Abû Hâschim's Tod Statt fand, als Walîd I († 96) Chalife war, somit die Beschuldigung seiner Vergiftung auf Befehl Soleimân's als falsch zu verwerfen sei. Es ist wahr, dass zwischen Abdollah ibn Abbâs und Ibno 'l-Hanafîja, wenn nicht Freundschaft, doch wenigstens gutes Einverständniss herrschte, da sie einander stützten im Widerstand gegen Ibn az-Zobeir. Dass aber die Abbasiden Gebrauch gemacht haben vom Namen des Ibno 'l-Hanafîja, Mohammed ibn Alî, um die Anhänger dieses für ihren Mohammed ibn Alî (ibn Abdollah ibn Abbâs) zu gewinnen, steht ebenso fest, als dass sie von Abû Hâschim unterrichtet wurden über die Parteihäupter in Irâk und Chorâsân. Wenn demnach Abû Hâschim vergiftet worden ist, werden wir eher an Schuld der Abbasiden denken, die von seinem Tode directen Vortheil hatten, als an solche der Omayaden, die kein Interesse an Abû Hâschim's Tod hatten, denen aber, wenn sie seinen Tod gewünscht hätten, viele andere Mittel zu Diensten gestanden haben würden, als diese von ihrem Standpunkte sehr gewagte Vergiftung.

F. 699 v fängt der Abschnitt über die Familie Abbâs an. Die ersten zwölf Blätter handeln über Abbâs, f. 713—742 über

seine Kinder und deren Nachkommen, der Rest des Bandes über das Haus des Abdollah ibn Abbâs. F. 746 wird ausführlich erzählt über Salît, der sich für einen Sohn des Abdollah ibn Abbâs ausgab und dessen Ermordung dem Alî ibn Abdollah zugeschrieben wurde. Es ist bekannt, dass Abu Moslim, der Gründer der Abbasidischen Dynastie sich einen Sohn dieses Salît nannte und dass dies einer der Vorwürfe al-Mançûr's gegen ihn war. Die Ermordung Salît's, der bei Walîd I sehr in Gunsten stand, war die nächste Veranlassung, dass das freundschaftliche Verhältniss zwischen dem Hause Abbâs und den Omayaden für immer zerbrochen wurde. Dieser Theil des Ansâb ist reich an Beiträgen für die Geschichte der Familie Abbâs und der Gründung ihrer Dynastie. Von den Söhnen Alî's ist Soleimân († 142) eigentlich der einzige, für den man Sympathie fühlen kann, da er ein Mann von Edelmuth war, der für das allgemeine Wohl Herz hatte. F. 770 r fängt der Abschnitt an über die Söhne des Mohammed ibn Alî, und zwar mit Ibrâhîm al-Imâm. F. 778 v die Regierung des Abu 'l-Abbâs as-Saffâh bis zum Ende des Bandes. In den drei letzten Seiten der Handschrift wird über seine Kinder gehandelt. Ob dieser Abschnitt vollständig sei, ist unsicher, da der Band keine Unterschrift hat. Viel wird indessen nicht fehlen.

Die Handschrift des Herrn Schefer ist eine moderne Copie, gut und ziemlich correct abgeschrieben aus einer sehr guten Handschrift. Wahrscheinlich ist das Einschiebsel f. 778 v قال الحافظ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى فى كتاب الالقاب لقب السفاح لكثرة ما سفح من دماء المبتلين durch ein Versehen des neueren Copisten vom Rande seines Originals in den Text gerathen. Schwer auszumachen ist, wem von den Zweien die Ehre des Witzes gebührt, viermal امير المنافقين oder امير الفاسقين für امير المؤمنين geschrieben zu haben, sogar f. 674 r in einem Schreiben Hischâm's, der sich selbst also den schönen Titel giebt, und f. 690 v, wo Ibno 'l-Hanafîja in einem sehr freundschaftlichen Gespräche mit Jazîd I, den Chalifen so anredet.

Obgleich man die Prophetengeschichte, also ungefähr das erste Drittel des Bandes gerne eintauschen möchte gegen ein Paar Bände der Omayadengeschichte, so enthält doch auch dieser Theil nützliches Material. Der grössere Theil des riesigen Bandes ist aber fast Seite für Seite sehr belangreich. Es ist also höchst wünschenswerth, dass das Buch bald einen Herausgeber finde. Ich würde mich den Wünschen Thorbecke's anschliessen, dass Ahlwardt selbst die Arbeit unternehmen möchte, wenn wir seine Hülfe speciell nicht viel mehr nöthig hätten für die Kritik und Erklärung alter Poesie.

Zu dem von Nöldeke und Thorbecke über Ahlwardt's Ausgabe des 11. Bandes Gesagten habe ich nicht viel beizufügen. Er hat den Fund in kürzester Frist publici juris machen wollen, ohne sich die Zeit zu gönnen die Richtigkeit des Textes durch Vergleichung anderer Bücher zu controlieren, wodurch er manchen Fehler vermieden haben würde. Die Freude, die wir empfanden als wir das Buch so bald bekamen, so wie der Nutzen, den es uns bereits verschafft hat, nimmt uns das Recht darüber zu klagen. Allein, dies darf gesagt werden: der Mangel an Zeit hätte Ahlwardt zurückhalten sollen in dieser Ausgabe seine Theorie der vollständigen Vocalisierung in Anwendung zu bringen. Es sind jetzt mehr als einmal an Stellen die dem Herausgeber unverständlich waren die Vocale ganz willkürlich gesetzt. Es sind in der Aussprache von Eigennamen sehr viele Fehler gemacht, hier um so gefährlicher, da man geneigt ist der Autorität eines Mannes wie Ahlwardt ohne weiteres zu folgen. Man ist in Fällen, wo die Vocalisierung des Herausgebers von der gewöhnlichen verschieden ist, aber doch richtig sein könnte, ganz unsicher ob die Vocale absichtlich so geschrieben, entweder weil die Handschrift sie gab, oder weil Ahlwardt anderswoher Sicherheit hatte, dass so zu sprechen sei, oder aber ob sie nur, wie oft, willkürlich gesetzt seien. Mein verehrter College wird mir diese Bemerkungen hoffentlich nicht übel nehmen. Ebensowenig wird er meinen, dass ich ihn im Verdacht der Unwissenheit habe, wenn ich an verschiedenen Stellen seine Verbesserungen für verfehlt halte. Er hat seine Sporen als guter Kritiker schon längst verdient und auch in dieser Ausgabe hat er sich an vielen Stellen bewährt und mit glücklichem Scharfsinne den Text hergestellt. Ich lasse hier folgen was ich am Rande notiert habe, wobei ich jedoch bei Seite lasse, was Nöldeke und Thorbecke schon gegeben haben, und Kleinigkeiten wie die Verwechslung von أَنْ und إِنْ.

S. ١, 3 أن يخذل له المصعب l. أنّ له المُصْعَب: ٣, 9 l. تستقون: ٤, 10 السواد l. السرادق; ٥, 1 خيل مُقْرِحة wird wohl خيل مقدّحة „Renner“ zu lesen sein (قدّح ist synonym mit ضمّر); قرح wird von den Dichtern ziemlich häufig für „Ross“ gebraucht, doch مُقْرِح habe ich nie gefunden. Auch hat اقرح vom Pferde gesagt, für قَرِح, schwache Autorität (s. Lane).

S. ٧, 1 mit الاكتنين und اكتنين ist gar nichts anzufangen. Für اكتمين ist ohne Zweifel اكتن zu lesen; nur aus der Handschrift kann entschieden werden ob الاكتنين aus الاكتاب verdorben sei, wie

IA IV, ٣٣٩ hat, oder ob es vielleicht الأَتْبَنِين sei. Tabarî hat anstatt dieses Wortes العكرة (II, ٨٠٧, 2).

S. ١٠, 4 v. u. مَرٌّ وحَنْلَه ist mir unverständlich. Es ist wohl مَرٌّ وحنلةٌ zu lesen; vgl. Z. مُقْطَعٌ. Die HS. hat معطه, man lese مُعْطَهٌ.

S. ١٩, 3 v. u. ويستعيل l. ويستحيل; ١٧, 3 v. u. ist فحيم wohl nur Schreibfehler für فحذم; ١٨, 4 v. u. muss für ابرهيم عَرَبِيّ اليمامة gelesen werden ابرهيم بن عَرَبِيّ اليمامة; vgl. ١٨٩, 10 und ٣٣٩, 2. Aus dem Ansâb f. 20 r erfahren wir dass Ibrâhîm's Mutter am Tage der Ermordung Othmâns Marwân ibno 'l-Hakam aus Lebensgefahr gerettet hatte. Abdolmelik zeigte seine Dankbarkeit durch diese Ernennung.

S. ١٩, 4 v. u. يَقْطَعُ l. يُقْطِعُ „er findet es zu schwer über ihn zu sprechen"; ٢٠, 6 v. u. قَتَلا مُغْضِبًا verstehe ich nicht. Vermuthlich ist قَتَلا مُغْضِبٌ zu lesen; l. Z. vor آخُذُهَا ist لا ausgefallen; ٢٢, 1 مُلْحٍ ist unrichtig; مُلِحٍّ „Widersacher" könnte vertheidigt werden, allein besser passt مُنَاجٍ „der heimlich mit dem Feinde unterhandelt"; Z. 4 v. u. muss für مَرْعَبٍ gelesen werden مُوعَبٍ.

S. ٢٧, 8 وشَدَّ رَجُلٌ من الانصار فانشده verstehe ich nicht. Der Sinn muss wohl sein „da trat ein Ançârier hervor und recitierte ihm." Es ist schwer anzunehmen, dass وشد aus وانشأ, oder mit Zuziehung des و, aus وبدر (وابتدر) verschrieben sei; vielleicht ist وتَشَذَّرَ zu lesen, im Sinne von „sich beeilen."

S. ٢٩, 6. Da die HS. يترجل hat, so wäre يَتَرَبَّلُ zu behalten gewesen (vgl. Lane unter رابل); ٣٠, 1 ist يَتَقَيَّنُ zu vocalisieren, wie richtig ١٨٩, 2 فليتقينّ; ٣٩, 1 l. ابن زَوْملة „welch ein Meister im Arabischen." Tab. II, ٨٤٣, 15 ist falsch عَرِيبة ediert, was nicht Guidi, sondern mir anzurechnen ist; Z. 9 بِنَسْقَة für بِالسَّقَة Schreib-

fehler, wie S. ٢٤ vorl. Z.; desgleichen ٣٣, 5 وعَمِرَة für وعَمِيرَة ; ٣٧, ٩ wenn die HS. kein teschdîd hat, ist رِدْفًا vorzuziehen.

S. ٣٨, 6 l. الرِّبْذَة: Z. 8 ist nichts einzuschalten, sondern فكلَّ ذلك تَهْزِم zu lesen „und jedesmal wurden geschlagen"; ٣٩, 9 وهو ينسب فى القين بن جَسْر l. وهو ينسب فى القين ممّن حَسَن ; Z. 4 v. u. ist für حَرِس vermuthlich خُرِس zu lesen.

S. ٤٢, l. Z. l. أعظم; ٤٣, 3 v. u. besser فَكَفَّ; ٤٤, 3 وتَخَلَّبَ. Man möchte gerne wissen, ob so deutlich die HS., so dass Grund ist nicht وتحلّب zu lesen. Vgl. mein Glossar zu den Geogr. S. 218.

S. ٤٧, 8 hat Nöldeke schon فَكَفَّ hergestellt. Es muss aber auch رُمِيتْ بِخَلَبٍ gelesen werden: ٤٨, 3 v. u. ist wahrscheinlich, wie oft, بكر aus يحيى verlesen, und vielleicht بن يوسف Fehler für عن يوسف ; Tabarî II, ٨٤٤ اسحاق بن يحيى عن يوسف بن ماهك ; ٥١, 6 l. وعلانيته.

S. ٥٤, 10 قَتْل l. مثل ; ٥٧, 12 فضرب l. فَضُوِّبَ ; ٥٩, 8 in den Worten فكانت اللحمة به ist vermuthlich اللُّمَّة zu lesen; Z. 11 ألّا l. ألَّا = فلا ; ٩٣, l. Z. möchte ich in den Text aufnehmen was am Rande geschrieben steht (S. ٣٩١).

S. ٧٤, 5 ويَتَخَتَّم, die HS. ويتحتم, wahrscheinlich ist ويتختّم فى zu lesen; ٧٨, 9 السَّيِّر. Nöldeke hat السِّتْر vorgeschlagen, was aber unrichtig ist. Man verbessere الشُّبَه „zweifelhafte Fälle"; vgl. Z. 3 v. u., Tabarî II, ١٧٢, 1; ٨٠, 1 فَفَرِحوا l. فأخرجوا ; S. ٨٣, 5 الآكان l. الأذان; Z. 3 v. u. العقد l. القَعَد ; ٨٥, l. Z. l. فاستعدّوا ; ٨٦, 1 وخضر l. وحَرَض (oder وحَضَّ).

S. ٨٧, 9 الحجّاج بن تاب. Da der Anfangsconsonant von تاب in der HS. überall unpunctiert ist, hätte der Herausgeber einst-

weilen besser gethan nach dem Texte des Mobarrad يناب zu schreiben. So haben auch, wie es scheint ohne Variante, die HSS. Tab. II, ٨٨٤. Hätte ich, als ich vor beinahe zwanzig Jahren das Fotûh drucken liess, diese Texte gehabt, ich hätte vielleicht auch يناب ediert, wie selbst B einmal liest, während der letzte Buchstabe in beiden Handschriften gewöhnlich ب ist. Ob ich in den anderen mir zu Gebote stehenden Quellen ثنت gefunden hatte, weiss ich jetzt nicht mehr. Wohl aber erinnere ich mich dass ich, da der Mann ein Himjarite war, ثنت als eine Abkürzung von ذو ثنت (vgl. Jaqût I, ٩٣, IV, ٤٣٣, 13) betrachtet habe, und meinte darin Recht zu haben, da ثنت wirklich als Personenname vorkommt (Moschtabih ١٨, I, ١٩ Anm. 2, TA in v.). Ich bin auch noch nicht überzeugt dass dies unrichtig war. Die Variante ثبيت (Ahlw. ٨٧, 9 nach der HS., Jaqût, II, ٦٣٣, 3) ist leichter aus ثنت als aus يناب zu erklären. Ob der im Fotûh genannte Himjarite der Vater des العجاج war, ist wohl wahrscheinlich, aber noch unbewiesen. Dies in Antwort auf die an mich gerichtete Frage S. XXII.

S. ٨٧, 7 طَلَبَ l. طُلِبَ: ٨٩, 11 l. وجبت: ٩١, 3 a f. ايبان. Die HS. hat احيبان, was wahrscheinlich أَجْيِبان zu lesen ist, vgl. Tab. II, ٩٦٨, 17 und ٥٤٣, 14; ٩٥, 11 ist وبَشَطُوا zu sprechen. Das Verbum بَشَطَ bedeutet wüthen (s. Dozy Supplém. und mein Gloss. Geogr.), das N. A. البَشْط kommt bei Ahlw. ٤٢٣, 3 und ١٨٣, 5 v. u. vor.

S. ٩٧, 10 ist das zweite اليهم zu streichen; vorl. Z. l. يقتتلون: ٩٩, 9 l. فلم يَبْقَ عثمان; Z. 10 l. حَرْبًا; ١٠٠, 1 l. وحارثةُ ابنُ بَدْرٍ; Z. 7 النقايا; die HS. hat النعانا, l. البغايا; وحارثة بن بدر ١٠٣, 8 l. الاخمس: ١٠٩, 11 l. كُلُّ: Z. 3 v. u. ist die Lesart der HS. المتجفون richtig; ١٠٩, 3 v. u. besser يَنْحَرُ النحر; ١١١, 4 v. u. l. النُّجُفْرة, wie richtig ٣٣٩, 4 v. u.

S. ١١٣, 5 v. u. l. يُنْقِضُ لَحْمه; ١١٦, 3 ابى; die HS. hat لى l. لنخى: für عقدوا ist عزبوا zu lesen; Z. 4 ist zu lesen ولم يتصبروا للامعات anstatt des ولم يتضمروا الا معار; vgl. Tab. II, ٧٥٧ seq.; ١١٧, 1 تَجْحَرُوا: die HS. hat تحرحوا l. يجر جرًّا nämlich رَجُلُه;

Z. 8 خَمْس l. خَمْسًا; Z. 9 فَاخْتَمُوا; die HS. فاحتمموا, wahrscheinlich ist فَاحْتَشَمُوا zu lesen; vgl. Mobarrad ٣٢٠, 5; Z. 5 v. u. ist (vgl. Tab. II, ٧٩٠) وابنته für وابنيه zu lesen; vorl. Z. خَرْخَى l. خُوخَى.

S. ١٢٢, 3 l. تَضَحَّاه; Z. 5 إنّه l. أنّه. Es ist merkwürdig, wie oft der Herausgeber إِنَّ und أَنَّ verwechselt hat. Ich möchte gerne وقد ذَكَر قَطَنِيًّا lesen; ١٢٩, 6 تَتَقَرَّبه; die HS. hat لتمرده, l. تَتَبَرَّقه. Nâfi' erklärte die Stillsitzer für Ungläubige (vgl. Mobarrad ٦١١, 12); Z. 3 v. u. خليقة l. خَنِيقة; ١٣٩, l. بَنَّا. Z. 8 v. u. أَصْحِبْ l. أَصْحِبْ „betrage dich freundlich"; l. Z. الجُخْفَانِ; hat die HS. den Vocal? Es ist aber الجُخْفَانِ zu lesen, denn es ist der Dual des N. A. جُخْف.

S. ١٣٠, 12 l. أَسَلَّ; ١٣١, 6 تَعْرَى; die HS. تعرى. Man lese entweder يَعْرَى أهلُها oder تَعْرَى أهلَها; ١٣٢, 4 l. فَتَقَة; ١٤١, 2 نَعْلَ l. وغل; ١٤٣, 3 l. وَتَلَمْ; ١٤٤, 10 l. آتى; Z. 12 l. فَتَفُوا.

S. ١٥٢, 12 وكان حين استنزل l. وكان خيرا ينزل und streiche das Additamentum Z. 13; ١٥٥, 2 l. المختنف und Z. 3 قبيصة anstatt des Schreibfehlers قبيصة; Z. 9 الرماح l. الزِّمَّاحِ. Ibn Sida im TA: يقال رجل زمج وزمّاح للخفيف الرجلين; ١٥٥, l. Z. والى l. واتى اهل, wie auch ١٥٧, 6 أتى für إلى zu lesen ist; ١٥٧, 4 v. u. l. تَذَرَّكْ; Z. 3 v. u. l. مفتلج; mit dem Herausgeber يتغيثون aus dem يسمعون der HS. zu machen, ist zu gewagt; auch ist es nicht das rechte Wort. Es muss تَسْدَعُون gelesen werden.

S. ١٥٨, 5 l. والخَدُود; ١٥٩, 8 nach بينهما ist wahrscheinlich كذا einzuschalten; ١٦٢, 2 نبتخل l. نَتَنَخَّلُ. Im Fotûh ٣٥ aus einer anderen Quelle dasselbe; ١٧٠, 3 v. u. تشاركون فيه او تقبلون

عَلَيْهِ; Nöldeke hat schon richtig تَشْرَكُونَ verbessert, es sind aber überdies die zwei letzten Worte in تَعْقَلُونَ عَلَنَدِ zu ändern.

S. ١٧١, 3 جَبْرِ l. خُبْرِ und Z. 4 وَنَعِمِ l. وَنُعْمِ; S. ١٧٢, 5 v. u. ist ein Vers im Metrum بسيط, schon im Kit. al-'Oyûn ١٣٣, 1 ediert. Ich glaube aber jetzt dass خَوْزٌ zu lesen und dass تروة (oder wie anders zu lesen sei) ein N. P. ist (vgl. das Gloss. Fragm. unter خور). Der Vers findet sich auch Agh. VII, ٦٨ und XIX, ٢٢ mit kleinen Varianten. Bei Ahlwardt ist demnach zu lesen:

بَلْ أَنْتَ تَرْوَةُ خَوْزٌ عَلَى أَمَةٍ لا يُدْرِكُ الحَلَبَاتِ اللُّؤْمُ وَالخَوَرُ

S. ١٧٢, 4 v. u. يَابْنِ الفَحْوَاءِ; die HS. العحواء l. العَجْزَاءِ يابن; ١٧٥, 1 Z. وَالقُبَّةِ بِالقُبَّةِ; die HS. والعبة بالعبة l. وَالقَتَّةُ بِالقَتَّةِ, vgl. Freytag, Prov., III, 245 n. 1468; ١٧٧, 5 أَلْقَى l. أُلْقِيَ; ١٧٨, 2 l. إِلَّا وَإِنْ, l. 8 فليبلغ إِلَّا und l. 10 إِلَّا وَإِنْ. Desgleichen ist ٢٠, 1 إِلَّا وَإِنَّهُ und vorl. Z. إِلَّا وَإِنَّمَا zu lesen.

S. ١٨٠, 4 l. لِي und Z. 5 وَأُسِّي; ١٨١, 1 l. مُعَرَّقٌ; Z. 5 وَأَفْسَدَ قلوب العامّة بالانفاق لها ist unmöglich: für وافسد muss ein Verbum stehen, das etwa „für sich gewinnen", „fesseln", „freudig stimmen" bedeutet. Vielleicht وَأَبْشَرَ; Z. 6 سَكَرَهَا l. شُكَرَهَا; S. ١٨٣, l. Z. l. فمضى بِجَلَدِهِ „Euer Vater war ein Mann von Ausdauer, aber niederträchtig; die Ausdauer hat er (bei seinem Tode) mitgenommen, die Niederträchtigkeit hat er euch hinterlassen".

S. ١٨٦, 3 nach dem zweiten عصى scheint إِلَّا ausgefallen zu sein; ١٨٨, 10 سنين l. سُنَّتَيْنِ wie richtig ١٨٩, 3; ١٩٣, 8 l. آلاَءِ; ١٩٦, 1 l. الكُتَّابِ „die Schule"; ١٩٨, 3 تَعْكُدُ زينب, die HS. تعكد l. لَعَلَّهُ; ١٩٩, 10 l. البَخَالِ; ٢٠٠, 5 v. u. l. بِقَتَّالٍ, Z. 3 v. u. l. حَمْزَةُ, vgl. schon Wright's Glossar zu Ibn Djobeir; ٢٠١, 5 v. u. und 3 v. u. بَوِيَدْ l. بَوِيَدُ; ٢٠٢, 9 يَحْ der HS. braucht nicht in يكى geändert zu werden.

S. ٢٠٥, 7 l. طلاح und يُظَنّ „und es wurde gemeint d. h. man meinte, dass dieses Gebrechen, von welchem sie sprach, ein unglückliches Temperament war"; ٢٠٩ im Gedichte des Abu'l-Hoqaiq (nicht الحقيق) ist Z. 4 v. u. zu lesen تجعل, vorl. Z. نَسْقِهِ احلامَنا; ٢١٧, 11 l. والعَقْدُ; ٢١٠, 10 فأخبرنى l. فأَخْبَرْنى. Vgl. S. ١٨٠ seq.

S. ٢٢٩, 5 تَشْطُور, die HS. hat نسطوس d. h. نَسْطُوس; ٢١٨, 7 l. معديكرب; ٢٣٣, 6 l. تَرْعَدُ; ٢٣٤, 6 اخنقا und Z. 7 والخنق l. احقنا und والحقن; ٢٤٠, 8 l. السكّة wie richtig ٢٤٥, 8; ٢٤٤, 4 l. المَسْوح und Z. 7 مُسُوح (vgl. Dozy, Vêtem.). Der Plural bedeutet den rohen Stoff, wie بُرود einen feinen Stoff z. B. جبّة من برود Tabari II, ٢٨٩, 10.

S. ٢٤٨, 3 und 4 l. زد على امير المؤمنين امرًا قد دعا عليه; ٢٤٩, 3 أجبتما l. أحببتما; Z. 10 l. نتبر; ٢٥٠, 1 لما l. لمّا (= الّا); ٢٥٤, 3 l. خَيْر; vorl. Z. l. مَلَكَ سليمنُ بن; ٢٥٥, l. Z. l. جَلا „kahl machen, enthaaren", wie ٢٥٦, 4 حَصّت; ٢٥٨, 6 l. وكاتَ. Z. 7 l. زيادته او نقصه.

S. ٢٦٥, 5 l. أَخْرَقْتُ; ٢٦٨, 4 l. أَخْلَقُ, Z. 5 l. بنقله und وأَخَذَهُ بنعلِهِ für وآخذ بنعله; ٢٦٩, 4 seq. l. سَنَنَ الغيّ, oder wie im ʿIqd البَغْى; ٢٧٠, 8 l. ابن مِخْنَف; ٢٧١, 1 l. والأخبار; l. Z. l. خَلْعه; ٢٧٧, 4 v. u. بالقرار, die HS. hat بالعرار; vielleicht ist بالعذار zu lesen im Sinne von بالعطاء, vgl. Lane; ٢٧٨, 10 seq. أثر — ترات l. أُزْر — تُراث. Der Vers ist wohlbekannt; Z. 3 v. u. l. فتطوى; ٢٨٠, 10 l. لَتُخْسَن; ٢٨١, 8 l. كفى ohne teschdid und أو ينقصنا. Z. 9 l. فبايعكن.

S. ٢٨٣, 4 v. u. تضع l. تَضيع; ٢٨٨, 5 l. فكتبتهم; vorl. Z. الاحمر المنقر; die HS. الاحمد. Vermuthlich ist الأحمرة المنقرة zu lesen.

vgl. Korân 74 v. 51, wo auch مستنفرة = منفرة überliefert wird; ٢٨٩, 10 يثمن l. يقمن. Warum Ahlwardt hier und oft (٣٣٩, 1, ٣٩٧, 9 etc.) so schreibt, ist nicht zu erklären. Die Handschrift wird hier gewiss kein hamza haben.

S. ٣٠٠, 10 l. فاخذه; Z. 11 l. البطيخ; ٣٠٣, 3 أحضت scheint unrichtig, vielleicht ist امضت zu lesen. Ich habe den Vers schon früher gelesen, kann ihn aber nicht wiederfinden: ٣٠٨, 6 l. شديد. Z. 10 شيخ صلائد حول جنينة, die HS. حمه l. خبثة und dann weiter حوال oder noch lieber حوالا; ٣٠٩, 1 besser طمت; Z. 3 l. المستفرعة; ٣٠٣, 5 l. وروح vgl. ٣٠١, 3.

S. ٣٠٤, 4 v. u. مقتلة, die HS. hat richtig مقتلة. Freytag's مقتلة ist ein Druckfehler; vorl. Z. قراز ist mir als N. P. nicht bekannt. Wenn die HS. so hat, muss wohl فراز gelesen werden. Dieser Mann heisst dann السلمى ثم الفهرى, was ungereimt ist. Glücklicherweise hat der Herausgeber die Lesart der HS. verzeichnet البهرى. Man lese البهرى.

S. ٣٠٧, 3 v. u. لأجيرق giebt keinen Sinn; die HS. hat لا حرق. Vielleicht fehlt etwas in der HS.; ٣١٢, 1 كدرت die HS. نادرت l. ندرت oder كنبت; Z. 8 die Aenderung Ahlwardts وليس تشاغلنا بقتال aus den Worten der HS. وليس سعلنا عنال ist zu willkürlich. Es ist wahrscheinlich entweder وليس شىء الّا قتال oder وليس يبقى الّا قتال zu lesen.

S. ٣١٥, 1. Z. أبا l. ما — أنّى „niemals“, und für قارلهم muss قارلهم geschrieben werden; ٣١٩, 8 l. تضرم; Z. 9 حرباى, die HS. حرياته, wahrscheinlich l. حربائها pl. von حرباء; Z. 10 صتيدة, die HS. صعصر, wahrscheinlich صقير, Dimin. von صقر, des wegen seiner Furchtsamkeit bekannten Vogels.

S. ٣٢١, 4 v. u. l. ظراثة; ٣٢٢, 3 l. قِبَلَه; vorl. Z. استَمِرّ l. استَقَرّ; l. Z. بانبسير liegt in Ahwâz, die HS. hat باب بسكى d. h. بابِ نِيشَكى (Istachri ٣٣٠, 4), ein Thor von Zarandj; ٣٢٣, 10 كَنَف, die HS. كنف l. كَنَّف: Asâs al-balâgha وجده فى كَنَف من بعث رسول الله زيد بن حارثة مولاه, Ansâb f. 256 v. الجيش فى كنف من المسلمين لاعتراض العير, und sehr oft; ٣٢٣ vorl. Z. l. وحدى.

S. ٣٢٤, 1 وَالتَبَتْ رَأْسى l. وَالْتَبَتْ رَأْيي; ٣٢٦, 1 يحمير l. تَحْمِير; ٣٢٧, 5 v. u. زِيجٌ l. زَرَنْج zu verbinden mit وَوَلِى عبدَ الله. Im Index muss für زرنجا, das ٣٢٦, 6 des Reimes wegen für زرنج steht, letzteres corrigiert werden; ٣٢٨, 6 طرلاستان scheint identisch zu sein mit طَراستان (طَرارستان), Mokaddasi ٤١٣, 10 und Anm.; ٣٣١, 2 l. والضّحى; ٣٣١, 4 l. وباكية; ٣٣٢, 5 v. u. عنهما l. عَنَيهما, vgl. auch ٣٣٥, 5 v. u.

S. ٣٣٦, 7 ويتكسموا l. ويتشمموا; Z. 11 وَيَلِى عَلَى المَروَى l. وَيَلِى عَلَى المَرْوِلِى, d. h. al-Mohallab, vgl. z. B. Jâqût unter مَرْوُ; ٣٣٧, 8 تعليقة, die HS. تعليعه, ich vermuthe, dass تَعلِقِيَة zu lesen sei, von تعلعة „Verdruss“ mit Anspielung auf den Namen des Ortes: „es ist eine verdriessliche Sache“.

S. ٣٣٨, 8 وينتقضوا, man erwartet وينكصوا. Der Herausgeber hat nicht verzeichnet wie die HS. hat; Z. 5 v. u. يستقعل l. يستقبل; vgl. ٣٣٩, 6; ٣٣٩, 2 الشَّغرية l. الضَّيعرية; Z. 4 v. u. l. نُعِل; ٣٤١, 1 وَلِيَ ist richtig, doch لك muss gestrichen werden (vgl. XXII, Z. 5).

S. ٣٤٤, 13 قصر المحيزين. Ahlwardt hat wohl richtig erkannt, dass hier dasselbe Fort gemeint ist, von dem ٢٧٨, 12 die Rede war, allein seine Aenderung der Lesart المسمرين in المحيزين ist

willkürlich. Man lese ٱلْمُسَيِّرِينَ, und verbessere ebenso Beládh. Fotûh ٣٥٥, 11 für المسيّرين. Die Verba سيّر und اجاز sind Synonyme, und المسيّرون = المجيزون sind die Gensdarmen. Bei Mobarrad ٢٨٦, 10 und Jâqût II, ٥٤٣ liest man درب المجيزين.

S. ٣٤٢, 1. Z. المُحَقَّقَة, Nöldeke hat wohl richtig المجفّفة emendiert, allein da die HS. محععه hat, ist مجفّفة zu lesen; ٣٤٩, 2 وقيل l. وَقُتِلَ (die HS. وقىل): ٣٤٨, 10 محمد muss ein Fehler sein für عبد الرحمان, vgl. Z. 6 und ٣٥٤: ٣٥١, 10 وكان يتّبع سمّسرا, die HS. hat وكان ىتىع سمىىا was wahrscheinlich أنّ ابنَ محمّد وكان يبيع سمّنا zu lesen ist; ٣٥٤, 2 muss gelesen werden: ٣٥٨, 7 ist اموالكم für بأموالكم zu schreiben.

Ich benutze die Gelegenheit einen eignen Fehler im Leben Beládhorî's, Fotûh S. 6, Z. 6 zu verbessern. Man muss mit Dhahabî's Autograph, Leidener HS. 1721, f. ١٢, r. يحيى بن النديم lesen anstatt محمد بن النديم. Dadurch wird der auf diese Stelle gestützte Zweifel an der Richtigkeit der Angabe, dass der Fihrist 377 geschrieben ist, gehoben (vgl. Loth, Classenbuch, S. 3 Anm. 8, Flügel, Fihrist II, S. XII seqq.). Dieser Jahjâ ist höchstwahrscheinlich يحيى بن على النديم der von Abu 'l-Mahâsin, II, ١٣٥, 1 erwähnt wird und im Fihrist ١٤٣, 25 seqq. Er lebte 240—300. Dhahabî im Autograph f. ١٥٧ v. nennt ihn يحيى بن على بن يحيى بن ابى منصور بن المنجم المتكلم المعتزلى النديم. Flügel hatte schon bemerkt, dass es keinen einzigen Grund gäbe diesen Schüler Beládhorî's, auch wenn er محمد بن النديم hiesse, für identisch zu halten mit محمد بن اسحاق النديم, dem Verfasser des Fihrist. — Anstatt des وجد قنزعة der Biographie hat Dhahabî قرقارة als Beiname des يعقوب بن نعيم. Das Gedicht des Beládhorî ist nach Dhahabî und einer anonymen Chronik, Leidener HS. 1957, so herzustellen:

(v. 1—4 wie ich gedruckt habe, nur dass Beide in Vers 4 تحيهين für سخينة haben) dann:

اىّ ملكٍ فى الارض او اىّ حظّ   لامرء حظّه من الارض لحدُ

لا ترجّى البقاء فى معدن المو   ت ودار حتوفها لك وردُ

كيف يهوى امرؤ لذاذة ايّا   م عليه الانفاس فيها تعدّ

Zu erwähnen ist noch, dass nach der anonymen Chronik das Buch der Eroberungen verschieden sein soll von dem grossen und dem kleinen Buch der Länder. Eine Schrift Belâdhorî's über die Châridjiten, mit dem Titel كتاب المعاليم wird im TA I, 4, 8 unter نصب angeführt.

Untersuchungen zur semitischen Grammatik.

Von

Th. Nöldeke[1].

II. Die Endungen des Perfects.

3. sg. m. Die südsemitischen Sprachen zeigen die Endung *ă*: sie findet sich im classisch-arabischen قَتَلَ und im Geez ቀተለ, und selbst die heutigen äthiopischen Mundarten, deren einige vom ursemitischen Typus weiter abgewichen sind als irgend eine arabische oder nordsemitische, haben dies *a* fast in allen Fällen wenigstens noch als *ä* oder *e* erhalten[2]. Ob das Sabäische dies *a* noch hatte, lässt sich freilich aus der bloss consonantischen Schreibung wie חבוד, האר u. s. w. nicht erkennen[3]. — Die nächste Voraussetzung ist nun die, dass dies *a* gemeinsemitisch war und dass es in dem nordsemitischen קָטַל, ܩܛܰܠ grade so abgefallen ist wie im Neuarabischen (قَتَل), im Mahri[4]) und in gewissen Fällen im Amharischen[5]); findet sich in den nordsemitischen Sprachen, soweit sie sicher zu controlieren, doch überhaupt kein ursprünglich kurzer Vocal mehr im Auslaut. Dazu scheint das Hebräische wirklich noch eine Spur

1) S. Bd. 37, 525 ff.

2) Für das Tigre s. namentlich Munzinger's Glossar. Für's Tigriña ZDMG. 37, 446 und Praetorius, Tña-Gramm. 271. Im Amharischen geben Lefebvre und d'Abbadie durchweg *ä*. — Die Sprache von Gurague und die von Harar, die übrigens wohl zu sehr vom gewöhnlichen Amharisch abweichen, um schlechtweg als amharische Dialecte gelten zu können, scheinen noch den Auslaut *a* zu haben; ebenso der Dialect von Gafat (Praetorius, amh. Gramm. § 6 a. Anhang § 44 [S. 519]).

3) Alles, was ich über sabäische Formen sage, verdanke ich wieder den reichhaltigen Mittheilungen D. H. Müllers. Leider musste mir derselbe versichern, dass man auch jetzt noch bloss Formen der 3. Person des sabäischen Verbums und Pronomens kennt.

4) ZDMG. 25, 203 ff.

5) Praetorius § 176 d. Häufiger ist der Abfall grade in den alten Gedichten 499 ff.

dieses *a* bei der Anhängung gewisser Suffixe zu haben[1]. Wir finden שְׁלָחַנִי, שָׂמַנִי u. s. w., in Pausa mit der üblichen Dehnung עֲזָרָנִי Ps. 118, 13[2]) u. s. w., und mit Pluralsuffix שְׁלָחָנוּ, עֲזָרָנוּ 1. Sam. 7, 12, während die einzige Perfectform, die ohne allen Zweifel rein consonantisch auslautete[3]), die 3. sg. f., diese Suffixa bloss als ־ְנִי, ־ְנוּ zeigt: יְלָדַתְנִי Jer. 20, 14; שָׂמַתְנִי Cant. 6, 12; שְׁטָפָתְנִי Ps. 69, 3; חִיָּתְנִי Ps. 119, 50 u. s. w. — בָּאַתְנוּ Ps. 44, 18; הֶחֱזִיקַתְנוּ Jer. 6, 24; מְצָאָתְנוּ Num. 20, 14. Ferner beachte Formen wie גְּמָלַתְהוּ Prov. 31, 12; הֶחֱזִיקַתְהוּ Jer. 50, 43; צְרָפָתְהוּ Ps. 105, 19; שָׂמַתְהוּ Ez. 24, 7 u. s. w. und mit Assimilierung des ה, welches ganz klar zeigt, dass kein Vocalanstoss dazwischen war[4]), גְּמָלַתּוּ 1. Sam. 1, 24; גְּנָבַתּוּ Iob 21, 18. 27, 20 u. s. w. und beim Fem. אֲחָזַתָּה Jer. 49, 24; חִלְּקַתָּה Jes. 34, 7; שִׁכְּלַתָּה Ez. 14, 15[5]) u. s. w. und halte dagegen שָׂמָהוּ Ez. 7, 20 oder שָׂמוֹ Lev. 6, 3; עֲזָרוֹ 2. Par. 18, 31 u. s. w., wo aus *áhû* nach gewöhnlichen Regeln einerseits *ā̆hû*, anderseits (*au*) *ô* geworden ist: da scheint das *a* der letzteren Formen doch deutlich dem Verbum selbst anzugehören. Aber wir dürfen hierauf nicht all zu viel geben. Die ursprünglichen Formen der Objectpronomina sind schwer zu erkennen; Analogiewirkungen verschiedner Art spielen bei ihrer Verknüpfung mit Verben und Nomina eine grosse Rolle, so dass man sich leicht irren kann. Man bedenke, dass im syrischen ـܢܝ̈, ـܢ das *a* schon fast ein nothwendiger Bestandtheil des Suffixums geworden ist, so dass man auch ܩܛܠܬܢܝ „sie hat mich getödtet" sagt wie ܩܛܠܢܝ; dass im Geez ቀተለትኒ፡ ቀተለትከ u. s. w. gesagt wird u. s. w. Aehnliche Formübertragungen sind nun im Hebr. nicht bloss bei ־ֵהוּ und ־ֶנִּי wirklich zu constatieren; vgl. den doch gewiss vocallos auslautenden Imperativ mit Suffixen: שָׂאֵהוּ 2 Reg. 4, 19; הֲשִׁיבֵהוּ und so auch הֲשִׁיבֵנִי, בָּרְכֵנִי, הֲשִׁיבֵנוּ u. s. w., wie im Impf., während das biblische und targûmische Aramäisch da noch הַעֵלְנִי Dan. 2, 24;

---

1) Darauf weist auch Wright, Arab. Grammar[2] 1, 60 sq. hin, mit dessen Ansichten das hier Angeführte zum Theil übereinstimmt, zum Theil freilich auch nicht. — Das ־́ verwende ich als allgemeines Zeichen der Betonung.

2) Nach dieser Analogie dann sogar הַרְאֵנִי, הֲבִינֵנִי und weiter אֲכִילֶנְהוּ Ps. 81, 17; שַׂמְתַּנִי Iob 7, 20.

3) Die Formen am Impf. mit א. c. nûn epentheticum lasse ich hier aus dem Spiel; sie bedürfen noch sehr der Untersuchung.

4) Wie in [illegible] = [illegible], in ܐܬܩܛܠܡ, ܐܬܩܛܠܡ aus אֶתְקְטָלִים u. s. w.

5) Die babylon. Tradition hat diese 3 Formen ohne Dagesch (s. Strack's Ausgabe der Propheten), also wohl auch die übrigen. — Die Punctation עֲנָקָתְמוֹ Ps. 73, 6 ist sehr bedenklich.

בָּרְכֵינִי Gen. 27, 38 [1]; שַׁלְּחִינִי Gen. 30, 25 u. s. w. — אַבְרָהָם Gen. 22, 1; דַבַּרְתָּ [2]) Ex. 15, 13 u. s. w. zeigt. Das *a* in קְטַלְתָּ, קְטַלְנָא u. s. w. könnte also möglicherweise auch nur auf einer solchen Uebertragung beruhen [3]). Auf der andern Seite könnte das *a* des Südsemitischen allenfalls seinen Ursprung erst dem Widerwillen gegen vocallosen Ausgang verdanken wie wohl das *i* der Form فَعَالِ (statt فَعَالْ) in ihren verschiednen Bedeutungen [4]). Doch bleibt die ganz überwiegende Wahrscheinlichkeit, dass das *a* ursprünglich ist.

Absichtlich habe ich von der assyrischen Form *mîtî* (*mi-i-ti*) „er starb“ Behistân 17, welche ein Perfect zu sein scheint, abgesehn. Dass hier ein hörbares *î* anlautete, bedürfte doch wohl noch eines Beweises; überhaupt scheint mir die Annahme unabweisbar, dass in dieser überkünstlichen Schrift eine viel grössere Differenz von Schreibung und Aussprache herrschte, als man gemeinlich annimmt.

3. sg. f. Die gemeinsemitische Endung war anerkanntermaassen *at*. In den Einzelsprachen zum Theil, in regelmässiger Weise, lautlich etwas umgestaltet: hebr.-aram. *ath* (mit Affricata); hebr.-phönicisch [5]) - talmûdisch [6]) *â* u. s. w.

3. pl. m. Die Endung ist *û*. Sie ist in fast allen semitischen Sprachen rein erhalten. Gewisse aramäische Dialecte lassen das *û*, wenn es nicht durch ein Suffix geschützt ist, abfallen: syrisch schrieb man noch ܩܛܠܘ sprach aber wenigstens um 200 n. Chr. schon

1) Bei allen Targûmformen (ich benutze fast ausschliesslich Berliner's Onkelos) hat man im Auge zu behalten, dass die Punctation namentlich für Länge und Kürze der Vocale keine grosse Autorität hat.

2) Als Hauptform des Suff. 2 sg. m. im Aramäischen ist ־ךְ anzusehn; vgl. ויהקטלנך und תקטלנך(ה) auf einem ägyptischen Papyrus (Gesenius, Monum. LXXIV a = Palaeogr. Society, Oriental Series tab. 25; LXXV a).

3) Von einem „Bindevocal“ kann natürlich nicht mehr die Rede sein. Diesen Ausdruck dürfte man höchstens von einem Vocal gebrauchen, der sich zur Erleichterung der Aussprache eindrängt.

4) Auch mit dem auslautenden *o* im italiänischen *sono* (3 pl.), *donano*, *vendicano* verhält es sich wohl ähnlich.

5) בנתא „sie gründete“ Idal. 3a (CIS 93), dessen Endsilben etwa *nâtâ* waren; auf karthag. Inschriften wird die Endung selbst א oder ע geschrieben. — Das Amharische hat an das *t* noch das weibliche *i* angehängt, wodurch mouillirtes *t* (ቺ oder ቹ) entstand. Das Harari scheint noch *ti* zu haben ZDMG. 23, 460. — Die im Syrischen gelegentlich vorkommende Schreibung ܩܛܠܬܝ „sie hat getödtet“ hat aber keinen lautlichen Werth, sondern soll bloss zur orthographischen Unterscheidung dienen.

6) Vor Enclitica auch mandäisch (s. Mand. Gramm. 225 f.).

qṭal; ähnlich im Mandäischen und theilweise im Talmûdischen[1]. Das Aramäische hat daneben eine vollere Form auf *ûn*, die im Syrischen und Mandäischen (da auch ־ין) gelegentlich, in einigen jüngeren Dialecten (z. B. im jerus. Talmûd und in den Rabbôth) namentlich von Wurzeln tert. ܝ häufig vorkommt. Dass dies aber eine Neubildung ist, hat Georg Hoffmann in ZDMG. 32, 757 bewiesen: die Vocalisation ܩܛܠܘܢ u. s. w. mit erhaltenem *a* in offner unbetonter Silbe zeigt die Entstehung aus ܩܛܠܘ (vrgl. dagegen ܢܩܛܠܘܢ). Am nächsten läge die Annahme, dass das *ûn*[2] vom Impf. herübergenommen wäre. Doch spricht dagegen die zum *ûn* des Impf. nicht stimmende Secundärendung der 3. pl. f. *ên*[3], und somit thut man wohl besser hier, zwar gewiss nicht gradezu mit Hoffmann eine Zusammenschweissung der Singularformen mit den (nicht als Subjectpronomen vorkommenden!) Pronomina ܗܘ, ܗܝ, wohl aber eine durch die Analogie der Plurale ܩܛܠܬܘܢ, ܩܛܠܬܝܢ; ܗܘ, ܗܝ; ܗܢܘܢ, ܗܢܝܢ; ܐܢܬܘܢ, ܐܢܬܝܢ u. s. w. bewirkte Anfügung zu sehn. Auf die Weise erklärt sich auch am einfachsten, dass dieselben Secundär-Endungen beim Impf. ܢܩܛܠܘܢ, ܢܩܛܠܝܢ vorkommen. Die von Hoffmann angezogene Analogie der neuarabischen Formen *kâtabum* für كَتَبوا (Spitta 201 f.); كَدَّمْ (Wetzstein in ZDMG. 22, 128) passt hierzu vollständig[4]. — Ganz vereinzelt

---

1) Eine Verkürzung des *û* wagen Dichter in

فَلَوْ أَنَّ الأَطِبَّا كانُ حَوْلِى   وكانَ مع الأَطِبَّاء الشُّفاةُ
إِذَا ما أَذْهَبوا أَلَمًا بِقَلْبِى   وإِنْ قِيلَ الشُّفاةُ هُمُ الأُساةُ

und in

إِذَا ما شاؤُ ضَرُّوا مَنْ أَرادوا

(angeführt von Kamâl addîn Ibn al Anbârî, cod. Leid. 564 fg. 130). Man sieht, dass Formen der gewöhnlichen Art unmittelbar daneben stehn.

2) Ob die Endung *ûn* oder *ôn* ist, kann ich ebensowenig wie Hoffmann a. a. O. feststellen. Beachte den Unterschied zwischen der syr. Form ܩܪܘ, ܩܪܝܢ und der mandäischen (קרין u. s. w.) und jüdischen (בעין jer. Meg. 1, 3 u. s. w.).

3) Mandäisch aber ין.

4) So auch wohl Mahri *ischberem* (= إستخبروا), *seffôrem*, *galliyem*, *ġuâbem* (und im Impf. *tischaberem*, *tischaberem* u. s. w.) durch Einfluss von *hum*, *kum* (ZDMG. 25, 201 ff.). Uebrigens wird man gut thun, Maltzan's Angaben mit Vorsicht zu benutzen.

findet sich auch im Arabischen *ûn* statt *û*, nämlich in dem einen der von Lagarde herausgegebnen Psalterien (Psalterium Iob Prov. 1876 links, oben), z. B. قالون Ps. 121, 1; القون Ps. 139, 6 u. a. m. neben häufigeren Formen der gewöhnlichen Art. Ich möchte aber bezweifeln, dass dies echte Formen sind; wahrscheinlicher ist wohl, dass sie bloss von der Unsicherheit der Schreiber herrühren, welchen, wie sie im Impf. manchmal das classische ون schrieben, während sie doch immer bloss *û* sprachen, ein solches ون statt وا auch im Perf. gelegentlich als Schmuck angemessen erscheinen mochte. יָדְעוּן Deut. 8, 3, 16, das allerdings ein Perf. sein muss, ist kaum mehr als ein Schreibfehler (Sam. ידעו, worauf allerdings kein grosses Gewicht zu legen). Noch viel weniger darf man aus צָקוּן in der unverständlichen Stelle Jes. 26, 16 schliessen.

3. pl. f. Diese Form ist im Hebr.[1]) und in verschiedenen jüngeren arab. Dialecten verloren, wie ja überhaupt die weiblichen Plurale beim Verb und Pronomen auch in den Dialecten, die sie noch besitzen, vielfach von den männlichen zurückgedrängt werden. Auch im Biblisch-Aramäischen steht so schon נפלו Dan. 7, 20 und אתעקרו Dan. 7, 8 für das Fem., und erst das Qre setzt נְפַלָה, אֶתְעֲקַרָה ein. Das sind aber die regelrechten aram. Formen: so targûmisch ילידא Gen. 30, 39. 31, 43; קְמָא Num. 27, 2 u. s. w. Selbst talmûdisch noch איתילידא Taanith 23a. Das unbetonte *â* musste im Syrischen abfallen, daher ܩܛܠ u. s. w. (wofür erst in etwas jüngerer Zeit mit Anhängung eines nur als diakritisches Zeichen dienenden ܝ ܩܛܠܝ geschrieben wird); vor Suffixen tritt aber das *â* wieder zum Vorschein, z. B. ܩܛܠܳܢܝ, ܩܛܠܳܬܗ. Ebenso zeigt das Geez die Endung *â* ቀተላ, und so noch das Tigriña

1) Oder wäre es erlaubt, eine der aramäischen entsprechende Form noch zu sehn in ידינו לא שפכה Deut. 21, 7 Kthib (Sam. wie Qrê שפכו); עיני ישראל כבדה Gen. 48, 10 Sam.; ועיניו קָמָה 1. Sam. 4, 15; עריו נצתה Jer. 2, 15 Kthib; ערים לא נושבה Jer. 22, 6 Kthib; ונחתה קשת נחושה זרועֹתָי Ps. 18, 35 (2. Sam. 22, 35 ונחת); מניות הלוים לא נתנה Neh. 13, 10; והיה תצאתו(יו) Jos. 15, 4. 18, 12, 14, 19 Kthib? und gar in dem dunkeln בנות צעדה Gen. 49, 22 (wo Sam. LXX בני צעירי, schlechte Correctur)?? Aeusserst bedenklich wäre diese Annahme immer, weil die Behandlung der Fem. pl. als Sg. nicht beispiellos ist (s. Gesenius-Kautzsch S. 314, dessen Beispiele freilich nicht alle gleichwerthig), und weil ה auch sonst öfter für ו verschrieben ist. (Auf keinen Fall dürfte man hierherziehn פני חמרמרה Iob 16, 16 Kthib, da פנים trotz Ezech. 21, 21 nicht Fem. sein kann, sowie נשברה אניות 1 Reg. 22, 49 Kthib, wo נִשְׁבְּרוּ האניות zu lesen, da der Artikel nöthig ist).

(z. B. ጐየዩ „sie eilten" Mth. 28, 8) und Tigre[1]. — Die Uebereinstimmung des Aethiopischen mit dem Aramäischen lässt dies *â* als ursemitisch erscheinen; das arabische قَتَلْنَ[2] ist eine Analogiebildung nach den Impf.-Formen يَقْتُلْنَ, تَقْتُلْنَ (die einst, wie תִּקְטֹלְנָה zeigt, ein langes *nâ* hatten). Ganz so tritt im Aramäischen mundartlich nach den Impf.-Formen יִקְטְלָן (נִקְטְלָן), תִּקְטְלָן (und wohl noch mit Einwirkung von Nominalformen wie קְטָלָן) auch für die 3. pl. f. Perf. *ân* ein; so oft in den jerus. Targûmen[3] z. B. איתיבשן Gen. 26, 26; talmûdisch איתמרן Erub. 43a; אקרין Kidd. 70b.

Ueber die syr. Formen auf ـܶܝܢ s. oben S. 410. Noch zu erwähnen ist קְטַלִי im Christlich-Palästinischen (ZDMG. 22, 493) und im Samaritanischen, wo z. B. קרבי Num. 27, 1; קמי Num. 27, 2; מלקי Gen. 41, 2, 3, 5; בלעי Gen. 41, 7 u. s. w., zum Theil mit Varianten auf ־ין, also wie im Syrischen. Dieses ־ִי (*î* oder *ê*?) kann aus *â* verfärbt sein und ist von der ebenso geschriebenen, aber nur für's Auge vorhandenen Endung im Syrischen durchaus zu trennen[4].

2. sg. m. Die ursemitische Endung war *tâ*. So hat das Hebr., welches einzeln sogar plene תָּה schreibt, z. B. נָתַתָּה, וְהִכִּיתָה 2 Reg. 9, 7; הִרְעַשְׁתָּה Ps. 60, 4; מְשַׁחְתִּיךָ 2 Reg. 9, 3 u. s. w. Im Biblisch-Aramäischen sind Formen wie רְבַיְתָ Dan. 4, 13 noch häufiger als die wie יְהַבְתְּ Dan. 2, 23, und so mit Plenarschreibung חֲזַיְתָה Dan. 2, 41 (2 mal). Ebenso im Targûm viele Formen wie קַבֵּילְתָּא Gen. 3, 17; 22, 17; אֲכַלְתָּא Gen. 3, 11 u. s. w. neben solchen wie אֲכַלְתְּ Gen. 3, 17 u. s. w. Das Syrische, welches das *â* nach der betonten Silbe nothwendig abwerfen muss, bewahrt dasselbe vor Suffixen: ܩܛܰܠܬܳܢܝ, ܩܛܰܠܬܳܗܝ u. s. w. Die Länge des Auslauts zeigt auch das Geez noch vor den Suffixen der 3. sg.:

---

1) Dafür haben wir allerdings nur das Zeugniss von Beurmann-Merx, S. 10, wo *gesâ* „they are gone" (= ሖሩ, nicht = ሖሩ).

2) Leider geben die bis jetzt bekannten Inschriften keinen Aufschluss darüber, wie diese Form im Sabäischen lautete. — Im Mahri scheint sie jetzt nur durch eine (Ersatz-)Dehnung des Vocals vor dem 3. Radical gebildet zu werden; welche Endung da abgefallen, bleibt zweifelhaft.

3) In den Onkelos gehören solche Formen wohl nicht. Natürlich muss man den Pl. fem. der Participia streng von diesen Perfecten unterscheiden.

4) Selbstverständlich habe ich das, was ich ZDMG. 21, 471 gegen die richtige Auffassung dieser syr. Form durch Merx gesagt habe, längst aufgegeben; das Wesentliche ist, dass das ـܝ als Zeichen dieser Form den ältesten syr. Handschriften ganz fehlt.

ቀተልክሙ, ቀተልክን, während es ihm sonst verkürzt ቀተልከ[1]), und so immer das Arabische قَتَلْتَ mit *a*.

Das Aethiopische[2]) und Mahri (ZDMG. 25, 201. 204 f.) zeigen nun aber statt des *t* bei dieser Person ein *k*; vermuthlich war das im Sabäischen ebenso[3]). Sporadisch findet sich dies *k* auch sonst. Die Truppen aus Syrien, welche $^{73}/_{64}$ d. H. Mekka belagerten, wohl Abkömmlinge der von Alters her im römischen Reich lebenden Araber, die manche sprachliche Eigenthümlichkeit haben mochten, sangen

يَا ٱبْنَ ٱلزُّبَيْرِ طَالَ مَا عَصَيْكْ

وَطَالَ مَا عَنَّيْتَنَا إِلَيْكْ

لَتُخْزَنَّ بِٱلَّذِى أَتَيْكْ

Ahlwardt's Beládhorí 48; Ibn Athír 4, 286[4]). Der Reim hat hier

---

1) In der Tigriña-Form ቀተልካ ist die Länge wohl nur scheinbar; der 4. Vocal bezeichnet hier bloss *ă*, wie ja in den neuäthiop. Dialecten die Zeichen der langen Vocale oft für kurze stehn. Immerhin ist aber zu beachten, dass sich hier und ebenso im Tigre (*qatelka*, Munzinger IX; *ulléka* „du bist" Lefebvre III, 402 f.; *mharka* „du hast gelernt" Beurmann-Merx 71) der reine A-Laut erhalten hat, was sich nur durch die ursprüngliche Länge erklärt. Die amhar. Formen gehen aber auf *kă* zurück. Wesentlich wie mit der Verbalendung verhält es sich mit dem Object- und Possessivsuffix *kā* (hebr. ךָ, ךָ, gegenüber ـكَ, ܟ, ከ, sodann ካ) und dem selbständigen Pronomen *antā* (אַתָּה, أَنْتَ u. s. w.).

2) Als afrikanische Eigenthümlichkeit soll es wohl gelten, wenn dem poetischen schwarzen Sklaven Suḥaim أَحْسَنْكِ ('Aini, Šawâhid kubrâ IV, 591; mir von Thorbecke nachgewiesen) oder أَحْسَنْكَ (Gothaer Auszug der Aghânî 337 a, und so wohl auch Agh. XX, 2, 5 für أحسنت zu verbessern) statt أَحْسَنْتِ in den Mund gelegt wird. — Kâmil 366, 10 wird dafür ein andrer Barbarismus substituiert.

3) Im jemenischen Arabisch soll noch *kunk* „du warst" vorkommen ZDMG. 27, 245.

4) Thorbecke macht mich aufmerksam darauf, dass diese Verse wie in andern sprachwissenschaftlichen Werken so auch im Ṣiḥâḥ (unter سبى) vorkommen. Da fehlt der dritte Vers, steht dafür aber der ursprüngliche Schlussvers: لَنَضْرِبَنْ بِسَيْفِنَا قَفَيْكْ. Da قَفَيْكْ ohne Zweifel = قَفَاكَ ist, so liegt es nahe, auch أَتَيْكْ als أَتَاكَ (korânisch أَتَيكَ *atêka*) zu nehmen; doch ist namentlich wegen des Tempus die Auffassung als أَتَيْتَ („was du begangen hast") vorzuziehn.

عَصَيْكْ = عَصَيْتْ und أَتَيْكْ = أَتَيْتْ geschützt; sicher sangen dieselben Leute aber auch عَنَيْكُنَّ, das ohne Weiteres geändert worden ist wie gewiss viele sonstigen Solöcismen in alten Gedichten. Ganz spät tritt ein solches כ statt ת auch im Samaritanischen auf und zwar, soviel ich sehe, erst in den Gedichten, die in einer künstlichen, nicht mehr lebenden, Sprache verfasst sind: da findet sich גליך statt גְּלִית „revelasti" u. s. w.[1]). Eben, dass diese Erscheinung selbstständig in einer so wenig ursprünglichen Mundart auftritt, ist ein Fingerzeig dahin, dass sie auch sonst secundär ist: wir haben hier in dem *k* eine Uebertragung der Form des Possessiv- und Objectsuffixes auf das Subjectsuffix. Ganz so kommt in einem syrischen District auch أَنْتُكُو (= أَنْتُكُم) für أَنْتُو, أَنْتُمْ „ihr" vor (ZDMG. 24, 150). Die Ursprünglichkeit des *t* scheint auch dadurch gesichert, dass die hamitischen Sprachen in den formell entsprechenden Tempusbildungen gleichfalls *ta, to* (und mit andern Vocalen)[2]), pl. *tani, tu* u. s. w. haben, als Possessivsuffix aber, wenigstens im Sg., meist Formen mit *k*.

2. sg. f. Die gemeinsemitische Endung war *ti*. Sie zeigt sich im Hebr. noch in den Formen wie שִׁבַּרְתִּי und נִתַּקְתִּי Jer. 2, 20; הַחֲרַמְתִּי Micha 4, 13, wo die Punctatoren die 1. Person zu finden meinten[3]), und im Qrê למדתי Jer. 2, 33; קראתי 3, 4; דברתי 3, 5. Es leidet wohl keinen Zweifel, dass auch die jetzt wie קָטַלְתְּ punctierten Formen ursprünglich mit *i* gesprochen werden sollten, also זָכַרְתְּ etwa *zakárti*. Dies *i* erscheint deutlich vor Suffixen: רִמִּיתִנִי 1. Sam. 19, 17; נְתַתִּיהוּ Ez. 16, 19 u. s. w. Aehnlich im Aramäischen; da fällt das ־ִ entweder ganz ab (z. B. דְּבַרְתְּ Gen. 30, 15 Onk.) oder steht nur noch orthographisch als Zeichen dafür, dass es früher einmal ausgesprochen ist wie syr. ܩܛܠܬܝ und wohl auch

1) אתיכון, welches Uhlemann 38 aus dem samar. Targûm anführt, ist eine schlechte Lesart für הַיְתִיכוֹן Gen. 42, 38; das Impt. ist nöthig — „גדלך *gaddelka* Gen. 25, 24", das Petermann, Porta sam. 21 anführt, kann ich weder an der genannten Stelle, noch sonst auffinden. — ישדך statt הדיך הביך, womit יְשָׁדָךְ Gen. 43, 4 wiedergegeben wird, ist eine rein mechanische Zusammenschiebung: אִיתָא = יש, ך = ךְ. Solche Monstra kommen bekanntlich in diesem Targûm nicht selten vor.

2) So Agau, Galla, Saho, Bischari. — Zu bemerken ist übrigens, dass die von Reinisch, Bilin-Sprache S. 58 angeführten mittelbaren Suffixe *lä, illä* „mir, mich", *kū, illkū* „dir, dich" u. s. w. sicher nicht diesem Agaudialect selbst angehören (der keine Präpositionen kennt), sondern ganz dem Tigre entlehnt sind, das ja den Bilin Redenden durchaus geläufig ist und diese Sprache bald ganz verdrängen wird. Auch die Tigriñaformen lauten fast genau so. [Ganz dieselbe Ansicht äussert Prätorius im Lit. Centralbl. 1884, 21. Juni, 892.]

3) So richtig Stade, Gramm. S. 253.

im Christl.-Paläst. (ܐܰܢ̈ܬܝ u. s. w. ZDMG. 21, 493); aber vor Suffixen erscheint es wieder ܩܛܠܬܝܗܘܢ u. s. w. Das Geez zeigt *ki* [1]). Im classischen Arabisch wird das *ti* regelmässig verkürzt قَتَلْتِ, قَتَلْتِهِ. Allein das ursprüngliche *ti* hat sich in jüngeren Dialecten vielfach gehalten (Spitta 201 u. s. w.) und findet sich demgemäss in Schriften halb vulgärer Sprache wie in Bibelübersetzungen (z. B. انطلقتي in der Pariser Polyglotte Ruth 1, 16; قلتي eb. 3, 11; ارتيني eb. 3, 5; ضحكتي arab.-samar. Uebersetzung Gen. 18, 15), und vor Suffixen wenigstens auch in solchen, die nur etwas nachlässiger gehalten sind, wie in Anecdotenbüchern (z. B. اسمعتيني Freytag's Chrestom. 48, 10; ذكرتيه eb. 50, 4 u. s. w.; تسرقتيه Wrigth's Readingbook 7, 7). Und selbst die ganz classische Sprache hat noch einzeln solche Formen vor Suffixen, zwar kaum je in der Poesie, wohl aber im Ḥadith. Nicht nur lesen wir so رَأَيْتِيهِ Ibn Hišâm 147, 7, sondern Qasṭalânî's Kommentar IV, 229 belehrt uns ausdrücklich, dass die Formen اطعمتيها, سقيتيها, حبستيها, ارسلتيها bei Buchârî (ed. Bulaq II, 44) [2]) auf guter Ueberlieferung beruhen, während nach ihm freilich andre Schulen hier سَقَيْتِهَا haben.

2. pl. m. Stellt man hebr. תֶּם, aram. ܬܘܢ, תּוּן (שְׁלַחְתּוּן Esra 4, 18), arab. تُمْ (تُمُوا), تُمْ, mahri *kem*, äthiop. ክሙ zusammen, so wird man sofort geneigt sein, *tumû* für die Grundform zu halten. Betontes hebr. ֶ vor ם steht ebenso in den andern pronominalen Pluralendungen כֶם, אַתֶּם, הֶם einem *u*, *o* andrer Dialecte gegenüber; ausserdem vergl. פֶּן = aram. פּוּן [3]). Wäre hier ursprüngliches *i*, so erwartete man תִּם; ferner spricht die, allerdings nur durch die Punctation bezeugte Form *tû* vor Suffixen הֶעֱלִיתֻנוּ Num. 20, 5. 21, 5 [4]); צַמְתֻּנִי Zach. 7, 5 für die Entstehung aus *tum*. Ist doch ganz so in jüngeren aram. und arab. Dialecten *tû* eingetreten: talm. בְּעִיתוּ Meg. 23a; כסיתו Hullin 95b u. s. w. — قعدتوا u. a. m. schon in den Beduinenliedern aus dem Ḥaurân Ibn Chaldûn, Muq. III, 388; so jetzt in Malta, im östlichen Maghrib (Maltzan ZDMG. 27, 236), in Aegypten u. s. w. Auch dass Tigre und Tigriña die Endung als *kum*, resp. (im Tigriña) vor Suffixen

1) Auch im Tûa noch *ki*; im Amhar. wird *š* aus *ki*; ebenso im Mahri.

2) Krehl's Ausgabe II, 78, 9 hat nur die letzte Form, bei den andern سَقَيْتِهَا.

3) Mand. Gramm. 474, Anm. — Aber אֵת (אוֹתְ) gehört nicht hierher.

4) An letzterer Stelle der Sam. הצלתנו.

noch *kumw* haben, ist ein Zeichen dafür, dass im Geez ክሙ der 6. Vocal einen U-Laut hatte; vgl. dazu das daraus gewordne amhar. *hu*[1]). Von dem auslautenden Vocal zeigt sich weder im Hebr. noch im Aram. eine sichre Spur. Denn die Aussprache *timma, temma* bei den Samaritanern[2]) möchte ich jetzt nicht mehr für etwas Alterthümliches halten, sondern ich sehe darin (wie in dem entsprechenden *kimma, attimma*) eine Uebertragung ihrer Aussprache von הם *imma, emma*, welche eigentlich das jüdische הֵמָּה wiedergiebt[3]). Gar nicht in Betracht kommt die syr. Form mit *ā* vor Suffixen ܩܛܰܠܬܽܘܢܳܗܝ, ܩܛܰܠܬܽܘܢܳܢ u. s. w., denn hier ist sicher nur eine Analogiebildung zu den Impf.-Formen auf *ûn, ên*, die vor Suffixen ihr ursprüngliches *ā* behalten: ܢܶܩܛܠܽܘܢܳܗܝ, ܬܶܩܛܠܺܝܢܳܗܝ u. s. w. Vermuthlich hatte die ursemitische Form wirklich einen vocalischen Auslaut, der aber in den nordsemitischen Sprachen früh abgefallen ist, wie das im Lauf der Geschichte ja auch im Südsemitischen geschah; schon im classischen Arabisch ist تُمْ (كُمْ u. s. w.) schon die weitaus häufigere Form. Aber absolut unmöglich ist doch nicht, dass dies *ā* ein selbständiger Zusatz oder eine Analogiebildung nach قُمْ (قُومُوا) wäre[4]).

---

1) So amhar. እንቱ [illegible] (wie auch Talmud. אנתו und neuarab. *entû* u. s. w.).

2) Z. B. מכרתם Gen. 45, 4 in Petermann's Umschrift *mekkertimma* u. s. w.; vgl. meinen Aufsatz „Ueber einige samar.-arab. Schriften, d. hebr. Sprache betreffend" S. 7 des Separatabdrucks (aus den Gött. Nachr. 1862 Nr. 17 u. 20).

3) Zu bemerken ist allerdings, dass sie immer הם schreiben, auch wo der jüdische Text הֵמָּה hat.

4) Die Pronomina der 3. pl. m. stimmten ursprünglich in ihren Vocalen nicht so vollständig zu denen der 2. wie im Arab. Hier ist aber noch sehr viel dunkel. Die Verdopplung von הֵמָּה wird durch bibl.-aram. הִמּוֹ oder mit demonstrativem ן הִמּוֹן (= እሙን in እሙ-ን-ቱ) bestätigt. Das auslautende *ā* ist dieser hebr. Form eigen; אַתֶּם (—) und אתם (—) stimmen im Auslaut eher zu den verwandten Sprachen. הֵם, הִמּוֹ (bibl.-aram.; auch auf ägypt. Papyrus und auf der Inschrift Nabat. 17), הִנּוּן (das auch in ܗܢܘܢ, ܐܢܘܢ = אִנּוּן, talm. אינהו steckt) scheint zu ሆሙ zu passen. Ob die selbständige Form ursprünglich mit *hi*, die unselbständige mit *hu* oder *ho* anlautete? Zur Entscheidung dieser Fragen können natürlich Vocalausgleichungen wie in عَلَيْهِمْ, فِيهِمْ, بِهِمْ nichts beitragen. Auch auf Dialectaussprachen wie مِنْهِمْ, عَنْهِمْ, بَيْنَهِمْ (und بِكِمْ, عَلَيْكِمْ) Muzhir I, 109 möchte ich kein Gewicht legen, da hier secundäre Verflachungen sein werden.

2. pl. f. Neben, nicht eben zahlreichen, Formen auf תֶּן (wie עֲזַבְתֶּן Ex. 2, 20) steht einmal הַשְׁלַכְתֶּנָה Amos 4, 3 in einer Stelle, die allerdings kritisch bedenklich ist[1]). Dass aber der Auslaut einst wirklich *ā* war, erhellt nicht so sehr aus der syr. Form vor Suffixen ܩܛܰܠܬܶܝܢܳܝ (bei der wieder Analogiebildungen im Spiele sein konnten), wie aus قَتَلْتُنَّ und aus der Geez-Form vor Suffixen, z. B. ሐዐንክናሁ, welche Cornill (Buch der weissen Philosophen S. 51) nachgewiesen hat. Der Vocal vor dem *n* ist wieder unsicher. Das arabische *u* könnte hier ebenso wie in أَنْتُنَّ, كُنَّ, هُنَّ durch die Masc.-Formen veranlasst sein. Die Geez (und Tigriña-) Form ክን[2]) zeigt ihren ursprünglichen Vocal nicht, so wenig wie das entsprechende አንትን, während ሆን[3]) durch ሆሙ beeinflusst sein dürfte. Das aram. ـܶܝܢ (und so ܗܶܢܶܝܢ, ܐܰܢ̈ܬܶܝܢ, ܟܶܝܢ, bibl.-aram. הֵן u. s. w.) deutet auf Entstehung aus einem *ī* oder *e*, mit aussergewöhnlicher Dehnung. Man wäre hier sichrer, wenn man sich darauf verlassen könnte, dass das *ī* in diesen weiblichen Pluralen steckt, welches im Sg. das unterscheidende Merkmal der weiblichen Formen *tī*, *kī* (vgl. תִּקְטְלִי; היא, هى u. s. w.) bildet.

1. Sg. Hebräisch ־תִּי; so auch in der Mesa-Inschrift מלכתי, בניתי u. s. w. Phönicisch öfter ohne Vocalbuchstaben, doch schon בניתי Umm ʿAwamîd (CIS nr. 7), wie in Plautus *corathi* ziemlich wahrscheinlich = קראתי ist[4]). — Ebenso noch oft im Aramäischen, namentlich von tert. י, z. B. קְנֵיתִי Gen. 4, 1 Onk.; אסגיתי Gen. 18, 31; Talm. איתיתי Pes. 110b oben (2 mal); mandäisch vor Enclitica אפרישתילכון, קריתילכון (Mand. Gramm. 226, 257). Gewöhnlicher ist im Aram. die daraus entstandene jüngere Form auf ־ֵת, die sich schon im Bibl.-Aram. קִרְבֵת Dan. 7, 16; עַבְדֵת Dan. 3, 15; 6, 23 allein zeigt, und im Syr. ausschliesslich vorkommt

---

1) Beachte, dass 2 andere Wörter des Verses auf הנה ausgehn.

2) Auch *kǝ*, das sich in den beiden Formen ኀደግክንሁ Ex. 2, 20 und ረከብክንሁ Cant. 5, 8 findet (s. Dillmann, Gramm. S. 274), lässt sich auf verschiedene Weise erklären.

3) Tña *ēn*, aber auch *en* (Praetorius Tña Gramm. 44 und in Uebereinstimmung mit ZDMG 28, 440, in einem mir von Reinisch gütigst mitgetheilten Liede im Dialect von Hamasên); daraus ist *ēn* wohl erst verfärbt. — Im Geez እማንቱ und እላንቱ haben wir erst Neubildungen nach den Masculinformen.

4) Aber daneben *caneth* = קניתי und gar *naso(t)* = נשאתי, so dass auch auf das תי in *corathi* nicht all zu viel Verlass ist.

ܩܶܛܠܶܬ. ܩܛܰܠܬ u. s. w.[1]). Diesem *ti* stehn nun südsemitische Formen auf *u* gegenüber: arab. قَتَلْتُ, Geez ቀተልኩ (und so Tigre[2]) und Tigriña auf *ku*, amhar. *hu*). Der lange Vocal des Aethiopischen ist wieder sicher ursprünglicher als der nach Gewohnheit verkürzte des Arabischen. Auch dürfte das *û* hier überhaupt älter sein als das *î* der nördlichen Sprachen, denn wahrscheinlich ist letzteres nur durch das Possessivsuffix *î* veranlasst, ganz wie für altes *anâ* (aram. אֲנָא, arab. أَنَا[3]), Geez und Tigre አነ) durch Einwirkung der Suffixa *î* und *nî* hebräisches אֲנִי entsteht und dialectisch im Arabischen أَنِي[4]) vorkommt, wie das Amharische,

---

1) Das Schwa mob., welches die biblischen Formen (im Gegensatz zu den syrischen) haben, zeigt sich als voller Vocal in den targ. und talm. Formen wie אֲכָלִית Gen. 3, 12; דְּחֵילִית Gen. 3, 10; ארגישית Sanh. 35a. — Das *e* wird behandelt wie ein ursprünglich kurzes, daher ܩܰܛܠܶܬܶܗ „ich habe ihn getödtet"; פרעתיה (פְּרַעְתֵּיהּ) Meg. 15b u. s. w. אמריתה „ich sagte es" Kethuboth 63b (2 mal), das Luzzatto anführt, ist schwerlich richtig. So kann der Vocal mit Zurückziehung des Tones auch wieder verkürzt werden הֲקֵימִית Dan. 3, 14, und vielleicht soll הָתְקְנַת Dan. 4, 33 eine Pausalform sein mit *a* für *ĕ* aus ursprünglicher Kürze wie oft im Hebräischen. — Im Talmûd fällt das ת oft ganz ab: שתלי (שְׁתַלִי) Taanith 23a u. s. w. So im Mand. vor Enclitica (Mand. Gramm. 225). — תָ.. aus תִי.. hat im Aram. mehrere Analogien: so wohl הָ..., הּ.. (oder הַ..) aus הִי..., תָא..; ךְ..., ךְ.. aus כָא..., כִי...

2) Beurmann-Merx hat theils *ku* (wie *saharku* „ich habe gelernt" S. 71), theils *ko* (wie *halêko* „bin" S. 12). So Munzinger X: *kerêko* „bin hinabgestiegen".

3) Im classischen Arabisch *ănă* gesprochen; doch tritt schon früh vereinzelt die ursprünglichere Form *ănâ* auch in der Poesie wieder auf; so in einem Verse A'šâ's Kâmil 250, 14, in einem Verse angeblich von Ka'b b. Zuhair bei Guidi, Comment. in carmen Ka'b 5, 8; bei einem Dichter der letzten Omajadenzeit Ibn Qotaiba 187, 1 (= Kitâb al 'ojûn 157, 4); bei einem Dichter aus Ma'mûn's Zeit Kâmil 250, 9, bei einem Beduinen im Jahre 231 d. H. Tabari III, 1340, 8; bei v. Kremer, Altarab. Gedichte XIII, 1. XVI, 20.

4) In Aegypten (Spitta 72), und bei den 'Aneze (ZDMG. 22. 119). Dagegen gehört andalusisches انى *ani*, wie mir scheint, nicht hierher, da es durch regelmässigen Lautwechsel aus *anae* (maltesisch *jena*), *ana* entstanden ist, wie ja im Andalusischen die Imâle des *â*, welche gewisse maghrebinische Dialecte lieben, gern weiter zu *î* fortschreitet; vgl. *maâni* = مَعْنَى Pedro de Alcala, ed. Lagarde 35; *marmi* = مَرْمَى eb. 24; *almauti* = الْمَوْتَى 32 und sonst; *hati*, *hatti* = حَتَّى 26. 54; *miti* = مَتَى 52 und sonst; alle mit

da mit seinem Possessivpronomen *ie* አኪ bildet [1]), und wie auch das *î* des hebräischen und phönicischen אָנֹכִי das Possessivsuffix zu sein scheint [2]). Schwieriger ist die Entscheidung darüber, ob das *t* des Hebräischen und Aramäischen ursprünglicher ist oder das *k* des Aethiopischen, das, wie es im Mahri (*k*, *ek*) und angeblich selbst in einem eigentlich arabischen Dialect Jemen's [3]) vorkommt, auch nach sonstigen Spuren schon sabäisch war [4]). Die Sache wäre entschieden, wenn es sicher stände, dass die Assyrer die betreffende Perfectform mit *ku* bildeten; denn die Uebereinstimmung dieser nordsemitischen Form mit den äthiopischen und südarabischen bedeutete mehr, als das unvollkommne Zusammentreffen des Hebräischen und Aramäischen mit dem Arabischen. Aber, so viel ich sehe, ist der Beweis noch nicht geführt, dass die betreffenden Formen mehr sind als eine Zusammenfügung von Nomina mit einer Verkürzung von *anaku* [5]). Einen directen Zusammenhang der äthiop. Verbalendung *kū* mit אנך, אנכי anzunehmen, hat ferner sein Missliches. Aber auch so ist es doch wohl wahrscheinlicher, dass das *t* der einen Sprachgruppe durch Formenübertragung von der 2. Person hervorgerufen ist [6]), als dass das *k* der andern Gruppe von der 2. Person übernommen wäre, in welcher es ja selbst erst secundär ist. Vermuthlich war also die ursemitische Endung der 1. sg. Pers. *kū*.

---

derselben Tonverschiebung wie *anî*. — Auch als sabäisch wird أنى angegeben, s. D. H. Müller, Südarab. Studien 17. 19. 21.

1) Aber አኪ der Tigriña-Drucke (womit አኺ wechselt) gehört wieder nicht hierher. Da ist der 5. Vocal nur der Ausdruck der regelrechten Lautumwandlung in *ĕ*.

2) Da Mesa, der die Suffixe י und כי ausschreibt, nur אנך hat, da die Phönicier, welche das Suffix י (etwa weil es ursprünglich bei ihnen noch *eja* oder *ja* lautete?) immer ausdrücken, אנך zu schreiben pflegen und da der Punier im Plautus *anech* sagt, so kann man vielleicht annehmen, dass diese Dialecte *anoch* oder ähnlich mit consonantischem Auslaut sprachen. אנכי, das auf Inschriften von Abydus jetzt völlig gesichert ist (CIS 103e ganz sicher; wahrscheinlich 107; recht möglich 104. 108) wäre dann eine dialectische Nebenform, die mit der hebräischen übereinstimmte. — Die Assyrer schreiben *anaku*, das möglicherweise *anak* oder ähnlich lauten sollte.

3) ZDMG. 27, 245.

4) Inschriftliche Belege sind, wie gesagt, nur für die 3. Person gefunden. Aber die späteren jemenischen Antiquare, die wenigstens etwas von der alten Sprache wussten, setzten Formen wie كُنْكُ „ich war" D. H. Müller, Südarab. Studien 21; أغلقك „ich verschloss" ib. 19; وحمك „ich hatte Gelüste" ib. 21 voraus, und so gebraucht der Dichter ʿAlqama als sabäische Form حممك D. H. Müller, Burgen und Schlösser 1, 58.

5) S. Schrader ABK (ZDMG. 26) 305.

6) So wirken Formen der selbständigen Pronomina für die 1. und 2. Person auf einander, wie ich Mand. Gramm. 86 f. gezeigt habe.

1. pl. Aramäisch ist die Endung *nâ* (קְטַלְנָא Esra 4, 4 u. s. w.; so targûmisch), im Syr. und in jüngeren Dialecten mit dem regelmässigen Abfall bloss *n*, aber mit Suffixen noch ܩܛܰܠܢܳܗܝ u. s. w. So arabisch قَتَلْنَا[1]). Geez mit Verkürzung ቀተልነ, aber mit Suffixen ቀተልናሁ፡ ቀተልናከ[2]) u. s. w. Dem Allen gegenüber steht nun hebräisches קָטַלְנוּ. Dies *nû* lässt sich kaum anders erklären als durch Einfluss von אֲנַחְנוּ[3]), dessen *û* durch arabisches نَحْنُ (wieder mit Verkürzung) als ursprünglich gesichert ist, obwohl ihm nicht bloss aram. אנחנא, und Geez ንሕነ[4]), sondern auch dialectisch-arabisches نحنا[5]) gegenüberstehn; in diesen Formen stammt das *nâ* vom gleichlautenden Object- und Possessivsuffix[6]). Das Aramäische hat ausserdem noch jüngere Formen auf *nan* (syr. ܩܛܰܠܢܰܢ = ܩܛܰܠܢ, und so auch ־נַן in andern Dialecten); diese sind erst durch Neuanfügung des Possessivsuffixes *an* (aus *ânâ*) entstanden, wie man auch das selbständige Pronomen אנחנא, das אֲנַן[7]) werden musste, zu אנחנן[8]) der Syrer und Samaritaner erweiterte.

---

1) Ewald hat schon „de metris carm. arab. 11" gesehen, dass dies *nâ* mitunter in Gedichten zu *na* verkürzt wird; das entspricht ganz den sonstigen Lautvorgängen. Vgl. Dozy, Hist. des Musulm.[2] I, 210, dessen Beispiele allerdings nicht alle richtig gewählt sind. Vgl. noch غَلَارْنَّه Hamâsa 352, 19, das schwerlich 3. pl. f. ist.

2) Tigre *na* (*ḳarêna* Munzinger IX; *gêna* Beurmann-Merx 10) und Tña *na* setzen wieder altes ና voraus, während amharisches ን (*nǝ*), ን schon auf altes ነ zurückgeht. Aehnlich Mahrî *en*, *n*.

3) אֲנוּ ist Neubildung nach אֲנִי.

4) Die neuäthiop. Sprachen haben wieder durchweg den Ausgang *na*, welcher auf altes *nâ* hinweist. Nur d'Abbadie giebt für's Tigre ነሕነ d. i. *nǝḥnǝ* (Lefebvre *nakhana*, Beurmann-Merx *nehna*). Amhar. *ǝñña* ist durch den Sg. *ǝne*, *ǝñe* beeinflusst.

5) Schon in den africanischen Beduinenliedern bei Ibn Challikân (Muq. III, 262 ff. 368, 6, 11) und noch viel früher in der alten von Graf Wolf Baudissin herausgegebnen Iob-Uebersetzung (Handschrift v. Jahre 892 n. Ch.), wo 8, 9 نَحْنى (wohl *naḥnâ*) steht. — Jetzt *nâḥna*, *iḥna* u. s. w.

6) Auch das nur hebr. Poss.- und Obj.-Suffix נוּ muss als secundär gelten gegenüber dem *nâ* der andern Sprachen. (Die unsichere Vocalisation der betreffenden assyr. Formen — auf *nu* und *ni* — müssen wir hier ganz ignorieren.)

7) Daraus die jüngern Formen אנן, אנחנן, נן (Mand. Gramm. S. 87 Anm.)

8) Daraus das später allein übliche ܚܢܰܢ. — Ein recht deutliches Beispiel der Anhängung des Suffixes an das selbständige Personalpronomen ist noch

Ich habe bei dieser Untersuchung ganz von den arab. und sabäischen[1]) Dualformen abgesehen, da ich den Dual der Pronomina und Verba nach wie vor für eine jüngere Bildung theils aus den Singular, theils aus den Pluralformen halten muss.

Als ursemitisches Paradigma, dessen einzelne Glieder allerdings nicht alle dieselbe Wahrscheinlichkeit haben, ergiebt sich also:

	Sing.	Plur.
3. m.	*qatal a*	*qatal ū*
3. f.	*qatal a t*	*qatal ā*
2. m.	*qatal t â*	*qatal t u m ū*
2. f.	*qatal t î*	*qatal t i n n ā*
1.	*qatal k â*	*qatal n ā*

Von diesen Formen zeigen nur die der 2. Person deutliche Beziehungen zu dem selbständigen Personalpronomen. Das Verhältniss von *kâ* zu אָנֹכִי, *nâ* zu אֲנַחְנוּ ist schon ganz unklar. Die Formen der 3. Person enthalten kaum ein Personalpronomen; deutlich ist da nur das prae- und suffigiert im Hamitischen und Semitischen das Femininum bezeichnende *t* (*at*) von *qatalat*. Dass *ū* in *qatalû* ein Pluralzeichen sei, wird durch Formen wie *ja-qtul-û-nâ* (יִקְטְלוּן; ܢܶܩܛܠܽܘܢ, ܢܩܛܠܘܢ, يَقْتُلُونَ) und die entsprechenden Impf.- und Impt.-Formen ohne *na*, *n* sowie durch die arab. Pluralendung am Nomen (*qâtil-û-na*, st. cstr. *qâtilû*[2])) ziemlich wahrscheinlich. Völlig unklar bleibt *â* als Endung des weiblichen Plurals trotz قتلات, ܩܛܰܠܝ, ܩܛܰܠܶܝܢ und gar *a* des masc. sg.

Meine Absicht war übrigens auch durchaus nur, die älteste erreichbare semitische Lautform der Endungen aufzufinden, nicht, die Entstehung der Formen nachzuweisen. Vor einem solchen Unterfangen kann schon ein Blick auf die so vielfach mit den semitischen Perfect übereinstimmenden hamitischen Bildungen warnen.

ântek „du“ im Dialekt von Mardin = ك + أَنْتَ ZDMG. 36, 247, 3. 251, 5. 260, 18. — Sehr seltsame Zusammensetzungen und Formenübertragungen bei den Personalpronomen finden sich in neusyrischen und neuäthiopischen Dialekten. So schon im Geez ውእቶሙ „sie“ (*m*) aus (*h*)*ue-tû* + *hômû* etwa = *iste* + *eorum*.

1) Im Sabäischen auf י (wohl *ai*): עבדיי = عبدا, החדתי = احدثا, בניי = بنيا u. s. w.; fem. שמתי (*śemata*?) = شمتا „sie errichteten“. So auch הגרי = قنيا (Saffâ).

2) Sabäisch בני = بَنُوا.

die dann mit erklärt werden müssten [1]). Beim Imperfect, dessen Verhältnisse viel verwickelter und unklarer sind als die des Perfect, bei dem die Uebereinstimmung mit hamitischen Bildungen aber wohl noch grösser ist [2]), wage ich nicht einmal eine solche Ermittlung der ursemitischen Gestalt der Prae- und Suffixe vorzunehmen.

Nachtrag zu S. 412, 7:

Aus der handschriftlichen Tĭa-Grammatik eines Missionärs, deren Benutzung mir Reinisch verschafft hat, sehe ich, dass noch das Tĭa die Endung der 2. pl. f. *ken* vor Suffixen als *kenā* zeigt: so *māläskĕn*, aber *mäläskĕnāni*, *mäläskĕnā'o* u. s. w.

---

1) Z. B. Galla (Tutschek 39):

	Sing.	Plur.
3. m.	*adema* „geht"	*ademu* (3. m. f.)
3. f.	*ademti*	
2.	*ademta*	*ademtu*
1.	*adema*	*ademu*

Uebrigens sind wohl manche der hamitischen Suffix-Tempora mit Possessivsuffixen gebildet; so z. B. die ägyptischen.

2) Z. B. Irob-Saho (Reinisch 14) von *ba* „hören":

	Sing.	Plur.
3. m.	*jāba* „hörte"	*jābin, jabini* (3. m. f.)
3. f.	*tāba*	
2.	*tāba*	*tābin, tabini*
1.	*āba*	*nāba*.

Bischāri (Almkvist 134) von *fōr* „fliehn":

	Sing.	Plur.
3. m.	*éfēri* „floh"	*ēfrīna* (3. m. f.)
3. f.	*tēfēri*	
2. m.	*tēfrīa*	*tēfrīna* (2. m. f.)
2. f.	*tēfēri*	
1.	*éfēri*	*néfēri*.

Tuareg (Hanoteau 86) von *el* „besitzen":

	Sing.	Plur.
3. m.	*ila* „besitzt"	*elan*
3. f.	*tela*	*elanet*
2. m.	*telid* (2. m. f.)	*telam*
2. f.		*telamet*
1.	*elir* (*r* = ع)	*nela*.

Ich gebe diese Proben aus Gegenden, die über 400 deutsche Meilen von einander entfernt sind, natürlich nicht als etwas Neues (vgl. z. B. Friedr. Müller, Reise der Novara, Linguist. Theil 64 f.), sondern nur, um die Semitisten auf's Neue zu warnen, dass sie aus dem semit. Material allein nicht zu viel folgern mögen. Gern räume ich übrigens ein, dass einzelne dieser Aehnlichkeiten durch Zufall bewirkt sein können und nicht ursprünglich zu sein brauchen: die Uebereinstimmung im Ganzen ist doch einleuchtend.

Iranica.

Von

H. Hübschmann.

1) Np. خاید.

Skr. *khādati* „er kaut, zerbeisst, isst, frisst" müsste im Zend *xāδaiti* und im Neupersischen, wo *y* für *d*, *δ* zwischen Vocalen regelmässig eintritt, *xāyad* lauten. Dieses *xāyad*[1]) ist im Np. vorhanden (z. B. Firdusi, ed. Vullers, I, 470, Z. 8 d. Textes v. u.), hat dieselbe Bedeutung wie das Sanskritwort und ist also = skr. *khādati*. Der alte Infinitiv müsste *xāstan* lauten, scheint aber nicht mehr vorhanden und durch *xāidan*[2]), einer Neubildung aus dem Praesens, ersetzt zu sein. Im Zend findet sich ein „*xād* kauen" nicht. Das Vd. 2, 95 (ed. Sp.) vorkommende *xaδa* (2 p. ipt.) wird von der Pehleviübersetzung durch ein mir unklares Wort, von de Harlez durch „grabe", von Darmesteter durch „knete", von Geldner durch „scheide ab" übersetzt, von letzterem zu skr. *khad*, von Bartholomae (Handbuch p. 51. § 132) zu skr. *khād*, von Justi = *khid* stossen, drücken, (Dict. kurde-français p. 156) zu np. *xastan* verwunden gestellt.

2) Np. مغ.

Skr. *madgu* „ein best. Wasservogel" sollte im Zend *maδγu* und im Neupersischen *mayγ* oder *mahγ* lauten, wofür *maγ* eingetreten ist. *maγ* bedeutet Wasservogel und findet sich z. B. Firdusi, ed. Vullers, I, p. 444, Z. 4 des Textes v. u.

3) Np. زهر.

Np. *zahr* „Gift" lautet im Armenischen, das es aus dem Mittelpersischen entlehnt hat, *žahr*[3]) und müsste nach iranischen Laut-

---

1) Vgl. kurd. *kāïn* wiederkauen.

2) Wo findet sich Darmesteters (Études iraniennes, I p. 210) *xāyīdan* „manger"?

3) Vgl. auch kurd. *žāhr* bei Rhea.

gesetzen im Zend **jaϑra*, im Sanskrit **hatra* (von *han* tödten, Suff. *tra*) lauten. Np. *zahr* bedeutet also etymologisch: Mittel zum Tödten.

4) Np. زلو und زلّه.

Np. *zalū, zālū* Blutegel [1]) könnte man zu lat. *hīrūdo* oder irisch *gil* Blutegel (Curtius, Grundzüge[5], p. 200) stellen, wenn es nicht unwahrscheinlich wäre, dass die Indogermanen schon den Blutegel mit einem eigenen Worte benannt hätten. Man wird aber mit Bötticher, Arica p. 67 das persische Wort zu dem indischen **jalīkā, *jalukā, jalūkā* Blutegel stellen, unter der Annahme jedoch, dass in einer von beiden Sprachen das Wort Fremdwort ist. Und arm. *tzruk*?

Wie np. *zalū* neben skr. *jalūkā*, so steht auch np. *zalla, zilla* gryllus neben skr. *jhillikā* Grille, Heimchen.

5) Altp. *varnavatiy.*

Von der Wurzel *var* glauben wird im Ossetischen das Verbum *urnin* glauben gebildet. Dies ist ein unpersönliches Verbum, das mit dem Accusativ der Person construirt wird: *vä urnī* ihr glaubt (= es glaubt euch), vgl. Schiefner, Ossetische Texte p. 82, Z. 5 und 15. Ebenso scheint mir im Altpersischen *var* unpersönlich gebraucht und mit dem Accus. der Person (wie lat. *piget, pudet* etc.) construirt zu sein, vgl. Spiegel, p. 34, 42: *tya manā krtam varnavatām ϑuvām mātya duruǰiyāhy* (?) du sollst an das von mir gethane glauben, damit du nicht lügest (?); 49—50: *mātya — tya manā krtam naiš́im varnavātiy duruxtam maniyātiy* damit er nicht an das von mir gethane nicht glaube, es für erlogen halte; 53: *ϑuvām varnavatām tya manā krtam* du sollst an das von mir gethane glauben.

6) Np. شکستن, praes. شکنم.

Zd. *skeñda* wird von Geldner, K. Z. 25, 211 Anm. zu skr. *skanda* gestellt. Aber Js. 9, 89 heisst es bestimmt: Schlag [2]) und gehört also zu zd. *sčiñdayeiti* wie *fraskemba* zu *frasčiñbana, frasčiñbayōit, sraska* zu *srasčiñtiš*. Danach ist *sčiñdayeiti* aus **sčeñday-, sčañday-* hervorgegangen wie zd. *yima* aus **yema* = skr. *yama*, K. Z. 24, 328, Anm. 2; 25, 82; Bartholomae, Handbuch p. 15, § 5. Also urtheilt Bartholomae, Handbuch p. 239 über *skeñda* unrichtig, richtig Darmesteter, Études iraniennes 1, 81. Aber Darmesteter irrt, wenn er ebenda np. *šikanam* aus **šikandam* hervorgehen lässt und ein Gesetz aufstellt, nach dem iran. *nd* zu

---

1) Ueber das Kurdische vgl. Justi-Jaba, Wörterbuch p. 223 und noms d'animaux p. 22.

2) Phl. *tabrak?* Gemeint ist irgend eine Form von *tabrūnastan* = np. *šikastan*.

n werden soll. Das auch von ihm angeführte zd. *buna* = skr. **budhna*[1]) beweist nur, dass iran. *dn* zu *n* wird (K. Z. 27, 241), während zd. *zañda*, zd. *bañdayeiti* = np. *bandad* deutlich zeigen, dass iran. *nd* erhalten bleibt. Also sollte zd. *sčiñdayeiti* im Neup. wenigstens durch *šikandad* vertreten sein, es lautet aber hier *šikanad*. Dies setzt voraus, dass die Wurzel iran. *skand*, *sčand* im Altpersischen nach der sogenannten 9. Classe flectirt wurde: *skanāmiy* (aus *skadnāmi*), *skanāhy* (aus *skadnāhi*), *skanātiy* (aus *skadnāti*) u. s. w. Vgl. skr. *badhnāmi* von *bandh* neben zd. *bañdayeiti*. Das Particip müsste im Altpersischen etwa *skasta*, der Infinitiv *skastanaiy* lauten, woraus im Np. *šikast*, *šikastan* geworden ist. Vgl. np. *bast*, *bastan* von *band*. So erhalten wir durch Zend und Neupersisch eine iranische von skr. *čhid* zu trennende Wurzel *skand*, *sčand* schlagen, brechen, zu der ossetisch *sädt'in* schlagen, brechen ebenso gehört wie ossetisch *bätt'in* binden zu zd. *bañd*. Dazu auch gr. *σχάζω*.

7) Zd. *siδ* = skr. *čhid*.

Bartholomae hat richtig erkannt, dass in den Fällen, wo skr. *čh* iranischem *s* und griech. *σκ* entspricht (vgl. skr. *gaččhati*, zd. *jasaiti*, gr. *βάσκε*), die Reflexe eines indogermanischen *sk'h* vorliegen. Nehmen wir nun eine idg. Wurzel *sk'hid* an, so müssen wir erwarten, dieselbe im Sanskrit als *čhid*, im Griechischen als *σκιδ* oder *σχιδ*, also als die Wurzel, welche Curtius, Grundzüge[5], p. 247, § 295 bespricht, wiederzufinden. Im Zend aber müsste dieselbe *siδ* lauten. Die 3 p. opt. perf. von dieser Wurzel müsste im Zend den Lautgesetzen nach *hisiδyāt* (aus ursp. *si-sk'hid-yē-t*) = skr. *čičchidyāt* „hätte zerrissen, vernichtet" sein und diese Form liegt yt. 8, 54 wirklich vor. Leider ist die Stelle[2]) schwierig und auch Geldner hat K. Z. 25, 483, vgl. 27, 243 die Schwierigkeiten noch nicht gehoben. Das von ihm herbeigezogene *sadayeiti* von Vd. 18, 19[3]) wüsste ich nur nach der Abänderung in *saēdayeiti* = skr. *čhēdayati* mit unserm *hisiδyāt* — wenn dieses so richtig überliefert ist — zu vereinigen. Geht

1) Bartholomae, Handbuch p. 52, § 134.

2) *kā pairika yā dužyāirya* | *vīspahe aṅhēuš astvatō* | *(parāit) pairiϑnem (aṅhvām) avahisiδyāt*.

3) *parāiti pairiϑnem aṅhvām* | *ava-dereṅān sadayeiti* |. Mit *ava-derena* würde ich skr. *avadīrṇa* „gespalten, zersprengt" zusammenstellen und wegen *pairiϑna*, das nicht „Schlinge" heissen kann, die Stelle Vd 19, 28: *pairiϑnem karenaōiti daēva* nicht unberücksichtigt lassen. Mir scheint *pairiϑna* ein Synonymum von *ušhtva* zu sein und so etwas wie „Lebenskraft, Bedingungen der körperlichen Existenz" zu bedeuten. Diese *pairiϑna* suchen die Dämonen (yt. 8, 54: „die Dämonin Misswachs", vd. 18, 19 „der teuflische Aži", vd. 19, 28 „die schlechten bösen Dämonen") zu vernichten (yt. 8, 54: *siδ* = skr. *čhid*, vd. 18, 19 *sad* s. o., vd. 19, 28: *kar* schneiden, zerschneiden).

das nicht, so würde ich *saδayeiti* von *hisidyāt* trennen und ihm die Bedeutung: „wirft zu Boden (K. Z. 27, 243), vernichtet" zuschreiben.

8) Zd. *duγδar.*

Gegenüber den meisten Erklärungen der Lautverhältnisse des idg. Wortes für Tochter hat Kluge (Paul und Braune's Btr. 9, p. 153) mit Recht angenommen, dass als idg. Stammformen *dhugater-*, *dhuktr-* anzunehmen sind. Daraus erklären sich alle europäischen Formen ohne Weiteres. Als iranische Urformen sind *dugitar-*, *duxtr-* anzusetzen, von letzterer stammt np. *duxtar* und *duxt*, kurd. *dōt* (Rhea)[1]. In der Sprache des Avesta schwand das *i* der Form *dugitar* wie das *i* von *pitar* Vater in den Formen *ptā*, *ptarem*, *pterebyō*, *fδrō* geschwunden ist und das so entstehende *dugtar* wurde sogleich zu *dugdar*, gd. *dugdar*, zd. *duγδar*. Hier trafen *g* und *t* erst innerhalb der Avestasprache und in einem vereinzelten Falle zusammen, ihre Verbindung hatte sich also nicht nach iranischen oder indogermanischen Gesetzen zu richten.

Bei den Verwandtschaftsnamen ist es interessant zu sehen, dass bis ins Neupersische der Unterschied zwischen dem Nominativ und den obliquen Casus in nun gleichwerthigen Formen erhalten ist: wie wir im Zend nebeneinander haben nom. *pita*, acc. *pitarem*, nom. *māta*, acc. *mātarem*, nom. *brāta*, acc. *brātarem* u. s. w., so zeigt sich pz. und np. *pid* (= zd. *pita*) neben pz. und np. *pidar* (zd. *pitarem*), pz. und np. *mād* (zd. *māta*) neben pz. und np. *mādar* (zd. *mātarem*), pz. *brād* (zd. *brāta*) neben np. *birādar* (zd. *brātarem*) u. s. w. Das Baluči hat nur die Nominativformen bewahrt: *phiϑ* Vater, *māϑ* Mutter, *birāϑ* Bruder[2] (neben entlehntem *barāδar*), das Afghanische die obliquen Formen: *plār* Vater, *mōr* Mutter, *wrōr* Bruder, *lūr* Tochter, *xōr* Schwester u. s. w. Die Nomina actoris wie zd. *dāta* Schöpfer, acc. *dātārem* erscheinen im Np. in der obliquen Form: *dādār*, vgl. Vullers, Grammatik p. 227, Darmesteter, Ét. ir. I, 283, aber altp. *dauštar* Freund, das im Nom. *dauštā* vorliegt und im Acc. *dauštāram* lauten müsste, erscheint im Np. sowohl als *dōst* = altp. *daušta* wie als *dōstār* (= altp. **daušt\u0101ram*).

9) Zd. *paęsa* Aussatz.

Die Wurzel *pik*¹, von der gr. ποικίλος bunt, lat. *pingo*, got. *faihs* in *filu-faihs* mannigfach, sl. *pisati* schreiben kommt, liegt im Skr. vor in *piçati* schmücken, gestalten; das Fleisch aushauen und zurechtschneiden, *piç* Schmuck, *pêça*, *pêças* Gestalt, Form, Schmuck, im Iranischen in np. *pēs*, *pēsī* lepra, *pēst* leprosus, *pēsa* nigro alboque colore variegatus, *pēsagī* leprositas, *nivištan* (pz. *nivēsam*)

1) Zu waxī *ðayd* (Shaw 207), *ðygd* (273) neben minǰ. *loγdg* Tochter vergleiche waxī *nayd* (205), *nayd* (275) Nacht. — Und afgh. *lūr* Tochter?

2) *ϑ* aus *t* wie in *ǰaϑa* = zd. *jata* geschlagen u. s. w.

schreiben = altp. *nipištanaiy*, südosset. *nifišta* Schrift, dig. *finsun* schreiben, kurd. *pīs, pīsa* = sale, tache, lèpre, *pīsī* mauvais, *pīso* saleté, afgh. *pēs* leprosy, also a leper; *pēsī* leprous, arm. *pēs* Art und Weise, *pīsak* variegato, sprizzato, screziato, 2) Fleck, Maal, Aussatz (aus dem Pers. entlehnt), altpers. *πισάγας ὁ λεπρός* (de Lagarde, G. A. 75 und 217). Dazu gehört im Avesta:

1) *pis* in *zaranyō-pis* goldgeschmückt, vergoldet (K. Z. 25, 516, Anm. 17),

2) *paēsa* = *paēsanh* in Comp. Schmuck, Zier, im Pehl. durch ptc. *pēsit* geschmückt, eingefasst übersetzt,

3) *paēsa* der Aussatz (oder aussätzig), vd. 2, 85 (Sp.), yt. 5, 92, phl. *pēsak* (Z. P. Gl. 24). Vgl. Geiger, Handbuch p. 274, Darmesteter, Zend Avesta I, p. 19.

10) Zd. *ana-*, osset. *ănă-*.

Neben der Negationspartikel idg. *an*, *a* findet sich in einigen Sprachen eine erweiterte Form: gr. *ἀνα-*, kelt. *an* aus *ana*, ahd. *una*, prakr. *aṇa*, zd. *ana*, über welche K. Z. 23, 271—275, 24, 426 und 532 gehandelt ist. Zd. *ana* findet sich in: *anaxwareϑa* ohne Speise, vd. 10, 18; *anazāϑa* noch nicht geboren, vd. 21, 1; *anamarežďika* erbarmungslos yt. 13, 136; *anaśita* unbewohnt yt. 10, 38. Dagegen ist *anaχwaretām* yt. 5, 50 in *ana χwaretām* zu theilen oder in *ana čaretām* zu ändern, es bedeutet: auf der Rennbahn. *anamarežďika* findet sich auch im Aogemadaeca, ed. Geiger, p. 27, § 77—81, (zur Metrik vgl. Geldner, Studien zum Avesta I, 167), und wird hier durch *anāmurzīd* übersetzt, was den Gedanken nahe legt, dass zd. *anamarežďika* aus *anā-marežďika* entstanden sein könnte. Wie dem auch sei, die Negation *ana-* findet sich im Zend nur in 4 Beispielen und ist schwerlich sehr alt. Darum wird ein iranisches *ana* nicht anzunehmen sein, obwohl noch eine zweite iranische Sprache eine entsprechende Negationspartikel hat. Im Ossetischen ist nämlich die Negation *a* (*ă*) fast ganz aufgegeben und durch *ănă* verdrängt worden: *ănădon* wasserlos, *ănădwar* thürlos, *ănăsygdăg* unrein u. s. w. Uebrigens wird *ănă* hier auch als selbständige Praeposition in der Bedeutung „ohne" gebraucht und könnte als solche allenfalls zu d. *ohne*, got. *inu*, gr. *ἄνευ* gestellt werden.

11) Ossetisch *axsinak*.

Zd. *axšaēna*, Beiwort der Kuh vd. 22, 12 (Sp.) wird von der Pehleviübersetzung durch ein Wort wiedergegeben, das etwa *xašīnīn* zu lesen ist. Im Aogemadaeca p. 27, § 79 ist es Beiwort des Bären und wird im Pārsī durch *axšōgun* (?) wiedergegeben, das dort durch skr. *ākāçavarṇa* übersetzt wird. Dasselbe Pehleviwort verzeichnet Jamaspji in seinem Pahlavi-Dictionary II, p. 421—422 in den Formen: *xašīn* ink, black colour; a rich cerulean colour, p. خشين; *axšgun* sky-colour, *axšīn* blue, like the sky. Die Identität

dieses phl. *xašīn* = np. *xašīn*[1] („subater, in caeruleum vergens" Vullers) mit zd. *axšaena* hat Darmesteter, Etudes iraniennes II, p. 53 erkannt und Tomaschek hat B. B. 7, 204 dieses zd. *axšaena* mit yidghah *axšīn* (Biddulph CIVIII: „*ikshin*") blau, sariqoli *šoin* blau, kurd. *šin* „bleu, vert", *hešin* „vert, gris, bleu" (vgl. Justi-Jaba, Dict.), afgh. *šin* „green, verdant, fresh, bluish-green" zusammengestellt. Nun glaube ich das Wort auch im Ossetischen zu finden. Hier sollte es *axsin* lauten, es findet sich ein *axsinak* bei Klaproth, Reise in den Kaukasus II, Anhang p. 209, Asia Polygl. 96, aber in der Bedeutung Taube. Dieses oss. *axsinak* Taube verhält sich zu zd. *axšaena* blauschwarz wie skr. *kapōta*, np. *kabūtar* Taube zu np. *kabūd* blau.

12) Zd. *apāxtara*.

Zd. *apāxtara* nördlich wird in Justi's Handbuch durch *apa-axtara* = ohne Gestirne erklärt und ähnlich deutet de Lagarde, Btr. p. 6 phl. *apāxtarān* durch „gegen-axtar". Beide Deutungen befriedigen nicht, ich halte zd. *apāxtara* für den Comparativ eines **apāk* = skr. *apāk*, *apāñc-* rückwärts gelegen, hinten liegend, westlich, mit Rücksicht auf *ušastara* östlich, *daošatara* westlich, *rapiϑwitara* südlich. Anders Geiger, Ostiranische Kultur p. 305.

13) Zd. *aša* gemahlen.

Zd. *aša*, negirt *anaša* findet sich Vd. 5, 153 und 7, 93 (Sp.) als Bezeichnung von *yava* Getreide. Geldner erklärt es falsch durch skr. *akšata* (K. Z. 25, 210), Darmesteter übersetzt es richtig durch „ground", ohne eine Erklärung zu geben. Das Wort scheint, nach seiner Umgebung an beiden Stellen zu urtheilen, ein ptc. pass. zu sein und also auf ein ursp. *arta* zurückzuführen. Die Pehleviübersetzung zu Vd. 5, 153 gibt es durch ein Wort wieder, das sich *artak* lesen lässt und = zd. *aša* ist, wie altp. *arta-* = zd. *aša* = skr. *ṛta* ist. Ich leite also beide von einer Wurzel *ar* mahlen ab, zu der np. *ārd*, baluči *ārt*, kurd. *ar*, *ār* Mehl (vgl. jetzt auch ZDMG. 38, 48 und 93), arm. *ała-m* mahle gehören. So kommt wieder ein *š* = *rt* zu den K. Z. 24, 352 Anm., 26, 605 verzeichneten[2]) hinzu.

14) Zd. *š* = *k¹s* und *ky*.

a) Ueber die Vertretung von idg. *ks* und *k¹s* im Arischen ist K. Z. 23, 398—400, 25, 121, Anm., Bartholomae, Gāthās 87, Arische Forschungen 22, Handbuch 56, § 147 gehandelt worden und das Gesetz hat sich bestätigt, dass idg. *ks* = skr. *kš*, zd. altp. *xš*, idg. *k¹s* = skr. *kš*, zd. altp. *š* ist.

---

1) Vgl. *axšīn* „nom d'un fleuve dans la province de Fars dont l'eau teint en vert les vêtements". Istakhri (Justi-Jaba, Dict. p. 446).

2) Vgl. jetzt auch K. Z. 27, 228: fraša, fraši.

In diesen Gleichungen kann aber für zd. altp. ruhig iranisch gesetzt werden, da auch das alterthümliche Ossetische den Unterschied wahrt, indem es seinen Lautgesetzen gemäss *xs* für *ks* = zd. *xš* und *s* für *k¹s* = zd. *š* bietet, vgl.

1) zu *ks*:
oss. *äxsäw* Nacht, zd. *xšap*, altp. *xšap*, skr. *kšap*; oss. *ruxs* Licht, zd. *raoxšna*, vgl. skr. *rukša*; oss. *äxsäz* sechs, zd. *xšvaš*; *axsinäk* Taube, zd. *axšaena*; *äxsyr* Milch, zd. *xšira*, skr. *kšīra* u. s. w.

2) zu *k¹s*:
säd Hunger, zd. *šuδa*, skr. *kšudh*; *ars* Bär, zd. *arša*, skr. *rkša*; *bälas* Baum, zd. *varəša*, skr. *vrkša*; *äxsäz* (mit *z* für *s*) sechs, zd. *xšvaš*[1]).

So ist also im Zend zwischen *arša* (im Aogemadaeca, osset. *ars*, np. *xirs*, gr. ἄρκτος = idg. *rk¹sa*) Bär und dem Eigennamen *ərəxša* yt. 8, 6 (der im Skr. freilich auch *rkša* lauten, aber auf idg. *rksa* zurückgehen würde) wohl zu unterscheiden, was Bartholomae noch im Handbuch p. 17, § 15 unterlässt. Ebenso zwischen den Wurzeln iranisch *xši* herrschen und *ši* wohnen. Im Avesta liegt *xši* herrschen (= idg. *ksi*) häufig genug, besonders in Verbalformen (vgl. ptc. *xšayamna*) vor, im Altpers. in *xšāyaθiya*, *xšayāršā*, *patiyaxšaiy*. Dazu skr. 2 *kši* beherrschen und wohl auch zd. *xšaθra* = altp. *xšaθra* = skr. *kšatra* Herrschaft. Dagegen liegt *ši* wohnen (= idg. *k¹si*) vor in *šōiθra* Wohnsitz, Land (sehr häufiges Wort, aber nie[2]) mit *xš*), *-šayana*, *šiti*, Wohnung, Sitz (nie mit *xš*), *anašita* unbewohnt, *aiwišayamna* wohnend yt. 10, 77, *aiwišayana* ebenda (Geldner corrigirt *aiwišayāma* dass wir wohnen), *šaeti* er wohnt ys. 33, 5; 43, 3 (W), *saeiti* er wohnt ys. 46, 16 (W), *upašaeti* ys. 23, 3, *upašaeta* weilet behaglich! yt. 13, 147, altp. *hašitiya* aufrührerisch?, arm. (aus dem Pers. entlehnt) *šēn* bewohnter Ort, Dorf (= zd. *šayana*), wovon das denom. *šin-el* u. s. w. Dazu skr. 1 *kši* weilen, wohnen, ruhen, *kšiti* Wohnsitz, *kšaya* Wohnsitz[3]), *kšetra* Feld, Land, *kšema* wohnlich, behaglich; Rast, Ruhe, Frieden, Sicherheit; gr. κτι in κτίσις, ἀμφικτίονες u. s. w. Ebenso ist im Iranischen *taš* zimmern, schaffen = idg. *tak¹s* (K. Z. 25, 121 Anm.) von *taxš* scharf zu

1) Idg. *kswek¹s* (K. Z. 25, 121 Anm., 27, 106), das im Skr. *kšvakš* oder nach Wegfall des *v* (K. Z. 27, 107) *kšakš* lauten sollte. Im Sanskrit (über Prākrit und Pāli vgl. K. Z. 25, 122 Anm.) ging unregelmässig das anlautende *kš* in *š* über, so dass hier das Thema *šakš* lautet. Whitney, Grammatik § 146. 221.

2) *xšōiθra* yt. 24 (?), 35 ist nichts.

3) Zd. „*xšaya* Wohnung" (bei Justi) existirt nicht mehr. *xšayō* y. 31, 20 und *xšayas-ča* y. 70, 75 (Sp. 71, 17 W), Genitiv, bedeutet nach der Tradition (*šēvan*) „Wehklagen". Darmesteter, Mémoires de la société de ling. V, 10 flg. Roth übersetzt „Verkommenheit", Geldner „Elend". Vgl. auch Z. P. Gl. p. 19; zd. *xšīm* = phl. *šēvan* „lamentation".

trennen. *taš* liegt vor im Avesta als Verb = zimmern, schaffen, hauen, in *vispataš* allerschaffend, *tašan* Schöpfer, *taša* Beil, *tašta* Schaale, *-tašti* Text, *-tašta* geschaffen, — häufig genug und nie mit *xš-*, altp. *usatašana* Bau, arm. (aus dem pers. entlehnt) *taš-el* raschiare, tagliare, lavorare a martello, *tašt* coppa, tazza, *taštak* vaso da offerire le libagioni; pz. *tāšīd* geschaffen, np. *taš* ascia fabri lignarii, skr. *takš* behauen, verfertigen, schaffen, *takšan* Zimmermann, gr. τέκτων, lat. *texo*, ahd. *dëhsa*, lit. *taszyti*, ksl. *tesati*, *tesla* Axt (Curtius, Grundz.[5], 219). Dagegen heisst zd. *taxš* laufen lassen und gehört zu skr. *tak*, zd. *tač* laufen, fliessen, und altp. *ham-taxš* „arbeiten, bewirken, helfen" ist mit Joh. Schmidt nach K. Z. 25, 121 Anm. zu beurtheilen. Also gehört auch np. *taxš* Pfeil[1]) nicht, wie ich früher glaubte, zu zd. *taš*, ist aber vielleicht zu gr. τόξον Bogen zu stellen, wenn dieses von τέκτων zu trennen ist.

Unter den Wörtern, welche im Zend *š* = skr. *kš* zeigen (vgl. noch *vīš* Haus, Nom. von *vis*, yt. 13, 3, ursp. *vik's*; *kaša* Achselhöhle, skr. *kakša*, np. *kaš*; *raš* verletzen, *rašanh* Beschädigung, skr. 3 *rakš* beschädigen, verletzen, *rakšas*, Beschädigung, Beschädiger: Unhold) verdienen zwei besondere Beachtung, *čašman* Auge, np. *čašm*, oss. *cäst* Auge, skr. *čakšus* Auge, *čakš* sehen, wenn die Wurzel skr. *kāç*, zd. *kas* (*kak'*) ist, und *siš* lehren = skr. *çikš* lernen, Desid. von *çak*[2]), dessen *š* = skr. *kš* also aus *k'ks* entstanden wäre.

In vereinzelten Fällen[3]) mag wohl im Zend *xš* in *š* übergehen, aber diejenigen Zendphilologen irren und machen Fehler, welche sich über den Unterschied von zd. *xš* und *š* von vornherein hinwegsetzen.

b) Im Zend geht bekanntlich arisches *čy* in *šy* = *š* über: *tāšyå* Comp. zu *tančišta* Sup., *merāšyāt* Opt. zu *merenčainuha* Ipt., *ašyå* Comp. zu *ačišta* Sup., *šu* = altp. *šiyu* gehen, skr. *čyu*, *šyaoϑna* = skr. *čyāutna*, *haš-* aus **hačy-* von *haxay* Freund (K. Z. 24, 353), *fraša*, skr. *prāčya* K. Z. 27, 228 Anm.

---

1) Firdusi (ed. Vullers) I, 466, letzte Zeile:

همه پیله در پیش رخش منند   خدنگ خسته تیغ و تخش منند

2) Zd. *saxš* lernen ist die durch *s* erweiterte Wurzel *sak* = skr. *çak*. Davon zu trennen ist *saš* ys. 30, 11, das nicht „lernen" bedeutet, vgl. mein Zoroastr. Lied p. 74.

3) Bartholomae, Handbuch § 100, Anm. 2 nimmt den Uebergang von *xš* in *š* an in *frāš* und *vašåiti*. Aber an eine Wurzel *vaš* aus *vaxš* glaube ich nicht; wo *vaxš* entstand, ist es auch geblieben und liegt oft genug vor. *vaš* heisst yt. 14, 33 gar nicht sprechen oder „preisen" (Justi), Geldner übersetzt es durch „inne haben", und *vašyeitē* y. 44, 11 kann Passiv von *vaš* (mit *šy* aus *čy* wie immer) sein. So wird auch *vaš* in *vašåhī* du sprichst, *vašata* er sprach nicht aus *vaxš* entstanden sein.

Dazu das eben erwähnte *vašyęitē* y. 44, 11, Passiv von *vaš* und die Wurzel *šyā* = *šā*.

Ueber letztere handelt Geldner, Drei Jašt p. 24 und stellt zu ihr: *ašāta* „unruhig", *šāitya* Ruhe, Ausruhen bringend, *šāiti* Behagen, Behaglichkeit, *šā* behaglich, *šāištem* am behaglichsten, *vīšyāta* (ys. 30, 3) angenehm (?). Dazu kommt: *ašāiti* Unbehagen, *ašāištem* am unbehaglichsten, *hašāta* Behagen, *vasšāiti* y. 13, 9 (12, 3 W.) Behagen nach Wunsch [1]). Letzteres Wort gehört dem Gāthādialect an, der sonst nur die Form *šyā* kennt, welcher *šyāmā*, *šyāiti-*, *šyās*, *šyāta*, *šyeiñti* (Vsp. 9, 4 W.) = *šyąiti* (ys. 12, 3 W.) entstammen. Das yt. 14, 48 vorkommende *šyeiti* beseitigt jetzt Geldner, *šyeiñti* yt. 10, 38 (die Handschr. *šyeiti* bei W.) „sie wohnen" steht an bedenklicher Stelle neben *anašita* unbewohnt. Was also bei Justi unter den Wurzeln *shā*, *skā*, 1 *khshi* verzeichnet ist, gehört, nach Ausscheidung des unrichtigen, unter die Wurzel zd. *šā* = gd. *šyā* weilen, ruhen, behagen. Zu dieser Wurzel gehört altp. *šiyāti* Behagen, Freude, np. *šād* froh und lat. *quies*, *quiētus*, *quiesco*. Die indogermanische Form der Wurzel ist *kyē*, Brugman, M. U. I, 9—10. Und wie nun idg. *kyu* gehen = skr. *čyu*, zd. *šu*, altp. *šiyu* im Ossetischen durch *çäun* gehen vertreten ist, so finden wir idg. *kyēti* Ruhe = zd. *šāiti*, altp. *šiyāti*, lat. *quies* im Ossetischen als *çād* wieder, nämlich in *ancād* Ruhe, zu dem *ancon* bequem, *ancōyun* ruhen, ausruhen gehören. Sonach geht zd. *xši* herrschen auf idg. *ksi*, zd. *ši* wohnen auf idg. *k¹si*, zd. *šā* = gd. *šyā* ruhen auf idg. *kyē* zurück.

Zd. *š* ist auf verschiedene Weise entstanden: nach *i*, *u*, deren Steigerungen und *k*, *r*

1) aus *s*, schon in arischer Zeit;

sonst aber

2) aus *rt*

3) „ *k¹s*

4) „ *ky*

vor *t* (in arischer Zeit) und *n* (im Zend öfter)

5) aus *k¹*, *g¹*, *(g¹h)*.

15) Zd. *xšusta*.

Dass *xšusta* (besonders in *ayōxšusta*) „flüssig" bedeute, ist längst vermuthet, aber nie recht begründet worden. Erst jetzt weist Geldner, Drei Jašt p. 42 für *xšudra* (Same) die Grundbedeutung „Flüssigkeit" nach und erhält somit die Wurzel *xšud* „flüssig sein", die er auch im skr. *kšōdas* „Strom, fluctus" wiederfindet. Ich war inzwischen auf anderm Wege zu demselben Ergebnisse gekommen, nämlich durch ys. 42, 6 (W.): *apąmča fraxšaostrem yazamaide* = phl. *zak i apān frāz tajišnih yazam* das Vorwärts-

1) Dazu wohl auch *šāyąštę* ys. 19, 7 (W.).

fliessen des Wassers verfahren wir, dessen *fra-xšaostra* Vorwärtsfliessen, nur von einer Wurzel *xšud* fliessen, zu der auch zd. *xšaodanh* Wasserschwall yt. 10, 14 = skr. *kšōdas* (Justi) gehört, herkommen kann. Also heisst in der That *xšusta* (von der Erde -*zem*- und dem Metall -*ayanh*- gesagt) flüssig. *kšud* fliessen ist natürlich von skr. *kšud* stampfen zu trennen, vielleicht aber mit neupersisch *šustan* waschen zusammenzustellen.

16) Osset. *vart'*.

Zd. *vereϑra* wird yt. 9, 30 = yt. 17, 50 neben *xaoδa* Helm, yt. 13, 45 neben *xaoδa* Helm und *zaya* Waffe, mithin als ein Theil der Rüstung genannt. Es wird daher gestattet sein, es durch Schild (oder Panzer?) zu übersetzen und mit tag. *vart'* Schild (Miller, Osset. Stud. I, 20, 2 v. u.) zu identificiren. Vgl. skr. *vartra* wehrend, Deich, Schutzdamm, arm. *vahan* Schild (de Lagarde, Beiträge zur altb. Lex. p. 74).

17) Arm. *katapan*.

Das von mir ZDMG. 35, p. 664 erwähnte arm. *katapan* ist nicht aus dem Persischen zu deuten, sondern, worauf mich Dr. Mordtmann zuerst hingewiesen hat, aus dem Mittellateinischen: *catapanus*, idem quod *capitaneus* (du Cange), ital. *capitano*. Die Umstellung von *t* und *p* ist dieselbe, wie in altruss. altserb. *kotopanū*, mgr. κατεπάνω, vgl. Miklosich, Fremdwörter in den slav. Sprachen p. 101.

18) Zd. inf. auf *ve*.

Die Formen des Gāthādialectes: *dāvōi* zu geben, zu machen ys. 28, 3; 44, 14; 51, 9, *vīdaye* (metrisch 2silbig: *vīdeę*) zu wissen ys. 29, 3; 31, 5; 44, 3 und wohl auch des Zend: *būyę*, *sūyę* (Bartholomae, Verbum p. 152) sind Infinitive, die aus der Wurzel mittels des Suffixes *vōi* = *vę* gebildet sind. Dieses Suffix müsste im Griechischen als ϝαι, nach Verlust des Digammas als αι erscheinen. Nun lautet im Griechischen der Infinitiv des sigmatischen Aorists auf αι (λῦσ-αι, δεῖξ-αι) aus, das auf ϝαι = zd. *vōi*, *vę* zurückgeführt werden kann.

19) Zur Geschichte der Forschung.

Zu Geldners Bemerkungen:
1) über die instr. pl. auf *īš* im Zend, K. Z. 27, p. 225—226,
2) über zd. *sūra* morgendlich, K. Z. 27, 253, 25, 531,
3) über zd. *uzraočayōi* und *zarzaϑra*, Drei Jašt p. 35 und 128,
4) über zd. *čvañt*, Drei Jašt 136 ist zu vergleichen
1) Hübschmann, Casuslehre p. 267,
2) ebenda p. 196, Anmerkung.
3) ZDMG. 28, p. 81,
4) Ascoli, Vorlesungen p. 54.

Zur Geschichte des Awestâkalenders.

Von

F. Spiegel.

In meinen Bemerkungen über das Vaterland und das Zeitalter des Awestâ (cf. diese Zeitschr. 35, 629 flg.) habe ich (p. 642) mit einigen Worten auch den Awestâkalender erwähnt. Es war mir damals entgangen, dass Hr. H. R. Cama bereits im Jahre 1867 (Zertoshti Abhyâs nr. 7) eine eingehende Abhandlung über diesen Gegenstand in Guzerati veröffentlicht hat und ich komme hier um so lieber auf die Sache zurück als dieselbe inzwischen auch von Geiger (Ostiranische Kultur p. 314 flg.) weiter gefördert wurde aber ohne dass auch er die genannte Abhandlung zu kennen scheint. Das unabhängige Zusammentreffen beider Forscher in mehreren Punkten dürfte nicht ohne Bedeutung sein.

Sehr richtig zeigt Cama, dass das Awestâ die Tage in doppelter Art zu zählen pflegt: einmal indem es den Tag vor die Nacht setzt, dann aber auch, indem es mit der Nacht beginnt und den Tag dann folgen lässt. Die letztere Art der Zählung fängt den Tag mit der Abenddämmerung an und ist namentlich im Vendidâd so häufig, dass man sie für die gewöhnliche halten muss; man begegnet derselben Sitte auch bei den Hindus, den Muhammedanern, den Juden und auch bei den Germanen. Dass sie darum eine indogermanische sei, wie Geiger vermuthet, möchte ich nicht behaupten, noch weniger aber mit Cama annehmen, dass es die religiöse Art der Zählung gewesen sei. Es scheint vielmehr die Sitte den lichten Tag der Finsterniss der Nacht vorausgehn zu lassen durchaus in der Anschauungsweise Zarathustras begründet, darum sehen wir auch bei dem täglichen Opfer den Beginn desselben mit Ushahina, der Zeit der Morgendämmerung, zusammenfallen, so dass der Tag mit der Mitternacht aufhört. Mir scheint soviel gewiss, dass diejenigen, welche mit dem Tage zu zählen anfangen ihre Aufmerksamkeit mehr dem Laufe der Sonne, diejenigen aber, welche mit der Nacht beginnen, dem Laufe des Mondes zuwenden müssen. Dass uzîraghh den Untergang der Sonne bedeuten solle (statt des Aufganges der Gestirne), wie Cama annimmt, will mir nicht in den Sinn. Dass

die Verbalwurzel ir ebensogut vom Aufgange der Sonne gebraucht werden könne wie vom Aufgange der Gestirne bestreite ich nicht, dass aber durch ir + uz der Untergang der Sonne bezeichnet werde scheint mir unmöglich (cf. auch Geiger l. c. p. 326. not. 7).

Cama und Geiger haben gleichermassen gezeigt, dass das Awestâ das Jahr in zwei Halbjahre zerlegt, in Winter und in Sommer, die Uebergangszeiten des Frühlings und des Herbstes treten zurück, wenn sie auch nicht unbekannt gewesen sein dürften. Auch diese Eintheilung wird mit der Beobachtung des Sonnenlaufes zusammenhängen. Dass man das Jahr mit der Wintersonnenwende begann, wie dies auch in Indien theilweise der Fall ist (cf. Weber, über das Jyotisham p. 27), folgt wohl daraus, dass im Awestâ öfter nach Wintern gerechnet wird, die Ausdrücke zema, aiwigâma können auch das Jahr bezeichnen, ebenso auch çaredha, das wir im neup. سال, sâl, Jahr wiederfinden und das wahrscheinlich mit dem indischen çarad, Herbst, zusammenhängt. Dagegen hat Roth aus dem Ausdrucke maidhyâirya, Mittjahr, für die Zeit der Wintersonnenwende wohl richtig geschlossen, dass es auch eine Art der Berechnung gab, welche das Jahr mit der Sommersonnenwende begann. Consequenter ist es freilich, mit Rücksicht auf die Eintheilung der Tageszeiten, wenn man das Jahr zu der Zeit beginnt wo die Macht der Sonne zu wachsen anfängt und so erst ihr Wachsthum, dann ihre allmälige Abnahme verfolgt. Innerhalb des Jahres steht die Eintheilung in Monate. Dass man nach dem Awestâ das Jahr in zwölf Monate zu theilen hat geht aus Vd. 1, 9. 10 (= 1, 4 W.) unzweideutig hervor. Auch die Keilinschriften kennen bereits die Eintheilung in Monate und diese kann nur mit Hülfe des Mondes gemacht sein, wie der Name des Monats bei den Erâniern wie bei den übrigen Indogermanen beweist; diese Art der Eintheilung ist gewiss uralt. Anerkannt ist, dass der Monat im Awestâ zu 30 vollen Tagen berechnet wird (nicht zu 29½, was genauer, aber weniger einfach zu rechnen wäre), wie Cama mit Verweisung auf Yt. 8, 13—18 richtig darthut. Diese 30 Tage werden — ebenso wie bei den Indern — in zwei Theile zu je 15 Tage getheilt. Die Eintheilung selbst ist unbestritten (cf. Yt. 7, 2.), sowohl Cama als Geiger erkennen sie an, der erstere will mit ihr den Ausdruck pancak in der Pehlewiübersetzung in Verbindung setzen, er glaubt derselbe bedeute soviel als pancdah, fünfzehn, also den halben Monat. Allerdings spricht diese Uebersetzung nur von zwei pancakas, ich finde es aber doch bedenklich, den Ausdruck pancak, der genau dem neupersischen پنجه, Fünfer, entspricht, in der Bedeutung fünfzehn zu nehmen, um so mehr als Neriosengh von drei pancakas in einem halben Monat spricht. Die neueren Uebersetzungen bestimmen den Añtaremâoghâ vom 2.—5. Tag, den Pereno-mâoghâ vom 6.—10. und den Vîshaptatha vom 10.—15. Tag. Ich bleibe also bei meiner früheren Ansicht, dass der Monat in sechs Ab-

theilungen zu je fünf Tagen zerfiel, von der dunklen Hälfte des Monats ist im Awestâ nicht weiter die Rede, weil in ihr keine Monatsfeste gefeiert wurden, welche für die Priester allein von Interesse waren. Die Eintheilung in fünf Abschnitte ist nicht so unerhört wie Geiger (l. c. p. 324) zu glauben scheint, sie kehrt auch in der indischen Yugaeintheilung wieder, bei welcher die fünfjährige Periode die Grundlage des sechzigjährigen Cyclus bildet, der schon alt ist (cf. Weber, Literaturgeschichte p. 264, Zimmer, altind. Leben p. 367 flg.). Uebrigens ist dem Awestâ auch eine Eintheilung des Monats in drei Theile zu je 10 Tagen bekannt, wie aus Yt. 8, 13—18 erhellt. Bei der Feier der Monatsfeste kann man sich unmöglich an den 30 tägigen Monat gehalten haben, man musste dieselben durch die Beobachtung des Mondes regeln, es genügte, dass Neumond wie Vollmond in jedem Monate vorkamen. Nur diese Feste sind im Awestâ nachweisbar, die für die spätere Zeit gut beglaubigte Nachricht, dass in jedem Monate der Tag gefeiert wurde, welcher dem Genius gehörte, nach welchem der Monat genannt war, lässt sich aus dem Awestâ keine Bestättigung gewinnen.

Die Namen der Monate kommen bekanntlich im Awestâ selbst nicht vor, doch ist es wahrscheinlich, dass dieselben mit den Monatsnamen des späteren Parsenkalenders stimmten, nicht aber mit den altpersischen. Diese Namen des Parsenkalenders sind auffällig in ihrer Reihenfolge und es ist auch Cama nicht gelungen einen Ausgangspunkt zu finden von dem aus die Namen der Amesha-çpenta in ihrer sonst so fest bestimmten Ordnung auf einander folgten. Dies ist nicht der Fall, wenn wir die Zählung mit dem Monate Dai beginnen, wie sowohl Cama als Roth vorschlägt. — Die Tage erhalten im Awestâ besondere Namen nach den Genien, welchen dieselben geweiht sind (cf. Ys. 17, 12—41), in den Keilinschriften hingegen werden sie blos gezählt. Ich halte diese letztere Art der Zählung für die gewöhnliche bürgerliche, die erstere für eine rein priesterliche Gewohnheit. Die Sache verhielt sich wohl ganz ähnlich wie bei uns, wo man auch im Kalender für jeden Tag den Namen eines Heiligen verzeichnet findet, während man im gewöhnlichen Leben die Monatstage blos zählt, der Unterschied ist nur der, dass bei uns die Namen durch das ganze Jahr laufen, während bei den Parsen dieselben Namen in jedem Monat wiederkehren. In diesem Awestâkalender finden wir nun die Wocheneintheilung entschieden durchgeführt und da der Monat zu 30 Tagen berechnet wird, so müssen die beiden Monatshälften in zwei ungleiche Hälften von 8 und 7 Tagen zerfallen, damit keine Bruchrechnung nothwendig werde. Der erste Wochentag — also der 1. 8. 15. und 23. jedes Monats — ist dem Ahura Mazda gewidmet und entspricht ganz unserem Sonntage. Wie Geiger (l. c. p. 319) annimmt wäre dem dreissigtägigen Monate des Sonnenjahres ein Mondmonat von wechselnder Länge vorausgegangen, ich halte diesen ganzen Kalender, der

eine besondere Bezeugung nicht für sich hat, für einen sehr spät entstandenen.

Wie der Tag seine Gebetszeiten, der Monat seine Monatsfeste hat, so hat auch das Jahr seine Jahresfeste. Wir sehen in den yâirya ratavo Jahresfeste, nicht Jahreszeiten, denn ratu heisst im Awestâ niemals Jahreszeit sondern höchstens Zeit überhaupt, in dem Zusammenhange, in welchem der Ausdruck yâirya ratavo hier vorkommt, kann das Wort nur die Bedeutung Herr haben, wie dies Harlez ausführlich gezeigt hat, so dass die yâirya ratavo gewissermassen als die Aufseher der einzelnen Jahresabschnitte anzusehen sind. Den neueren Namen dieser Jahresfeste, Gâhañbar, fasst auch Cama als aus گاه انبار entstanden, also ebenso wie ich gethan habe. Auch diese Jahresfeste haben eine doppelte Bedeutung: eine bürgerliche und eine priesterliche. Gewiss hat Roth Recht, wenn er die Bedeutung dieser Feste für das bürgerliche Leben betont, für die Priester aber — und diese sind im Awestâ stets die Hauptsache — hatten sie eine religiöse Bedeutung (die ihnen wahrscheinlich erst später beigelegt ward): sie galten als die sechs Perioden der Weltschöpfung. Die Einordnung dieser Jahresfeste in das Jahr hat von jeher Schwierigkeiten gemacht und Camas Versuch der Lösung derselben scheint mir beachtenswerth. Er nimmt an, dass ursprünglich nur vier Gâhanbârfeste gefeiert wurden, als das Jahr in zwei ungleiche Hälften (7 Monate Sommer und 5 Monate Winter) zerfiel, der Sommer hat dann 210 Tage, Maidhyoshema fällt auf den 105. Tag, also in die Mitte des Sommers. Freilich ist die Erklärung des Wortes maidhyoshema durch Mittsommer, welche auch Cama annimmt, nichts weniger als gewiss. Regelmässig gebildet würde die Zusammensetzung von maidhyo + hama nur maidhyoaghama heissen müssen, undenkbar ist indessen nicht, dass hama in der Zusammensetzung die Form shma angenommen hätte, e in maidhyoshema wäre als bloser Hülfsvokal zu erklären. Das Fest Ayathrema fällt auf den 210. Tag, also an das Ende des Sommers. Der Winter umfasst 150 Tage, mit Einschluss der Epagomenen 155, das Fest Maidhyâirya fällt auf den 290. Tag, also ziemlich in die Mitte, Hamaçpathmaedaya an das Ende also auf den 365. Tag. Später, als man vier Jahreszeiten unterschied, fügte man noch ein Frühlings- und ein Herbstfest hinzu. Als Frühlingsmonate galten die Monate Farvardin, Ardibihisht und Khordad, also 90 Tage, Maidhyozaremaya fällt auf den 14. Ardibihisht, also auf den 45. Tag, gerade in die Mitte des Frühlings, das Herbstfest Paitis-hahya auf den 180. Tag, an das Ende des Herbstes. Jedes dieser Feste dauerte fünf Tage, alle sechs Feste also gerade einen Monat, es ist aber möglich, dass diese Ausdehnung erst eine spätere ist, ebenso wie die Beziehung dieser Feste auf die sechs Schöpfungsperioden.

Der Ahuna vairya.

Von

R. Roth.

Das heilige Wort H o n o v e r, einst so berühmt durch Anquetil-Kleuker, das vor allen Geschöpfen war, das Ahriman und die Bösen besiegt und andre Wunder thut, hat zwar dem Scharfsinn zahlreicher Ausleger (Spiegel Commentar II, 467) allmählich sich etwas erschlossen und gleichzeitig von seinem Ansehen eingebüsst, ist aber noch immer nicht ganz richtiggestellt.

Die zweite Zeile der Strophe ist auch in der neuesten und besten Auslegung von G e l d n e r, Studien zum Avesta I, 144 nicht durchsichtig geworden. Ihre drei Genitive und das Wort *mazdâi*, dessen Verbindung Geldner selbst als eine Härte empfindet, wollen sich nicht fügen.

Diese Schwierigkeiten lassen sich, wie ich glaube, lösen, wenn man zunächst erkennt, dass *dazdâ* nicht Nomen agentis sein kann, sowenig als es ein skr. *dhattar* gibt, sondern die dritte Person Imperfecti Medii sva. skr. *dhatta* sein muss. Dann wird *mazdâi* eine Ergänzung dazu sein wie die Infinitive in folgenden vedischen Stellen zu *dhatte* und *dadhire* (man bemerke das Medium): *dhatta indro (vajram) narj apâňsi kartave*, er lässt ihn Werke thun d. i. wendet ihn an zu Werken Rigveda 1, 85, 9 oder *indram dadhire sahadhjai*, veranlassten Indra zu überwinden 7, 31, 2 und *dhaithe pṛnadhjai* 6, 67, 7. Ein Infinitiv dieser Art ist *mazdâi*: zu beherzigen, sich einzuprägen, sich zu erinnern.

Ich habe auf derartige Formen in meiner Abhandlung Ueber Yasna 31 S. 22 hingewiesen, und inzwischen sind von Geldner und Bartholomae einige weitere gelegentlich nachgewiesen worden. Es wird daher genügen, wenn ich hier drei Gâthâ Stellen für dieses *mazdâ* anführe. Yasna 29, 8 sagt Ahura von Zarathustra: *hvô nê mazdâ vasti-carekarethrâ çrâvajaňhê*, er will aus seiner Erinnerung (Kenntniss) unsere Aussagen verkünden. Aehnlich 50, 5 *jê mâthrâ vâcim mazdâ baraiti*, der Prophet der aus seiner Erinnerung die Rede führt, der treue Zarathustra. Ebenso lesen wir 33, 7 *mazdâ dareshat*, er halte mit dem Gedächtniss (Begriffs-

vermögen) fest. In diesen Fällen sehen wir den Instrumental eines Nomens, dessen Accusativ Geldner in 40, 1 gefunden hat. Kuhn Zeitschrift 27, 240.

In unserer Strophe ist aber, wie mir scheint, die Konstruction infinitivisch: *dazdâ aṅhêus mazdâi*, er gab der Welt zu begreifen, zu beherzigen, Genitiv im Sinne des Dativs. Es findet sich meines Wissens nirgends in den Gâthâs ein Dativ von *aṅhu*. Von *mazdâi* aber ist der andere Genitiv *skyaothananãm* abhängig, wie sonst Verba des Verstehens oder Erinnerns den Genitiv bei sich haben, und von diesem endlich der dritte *vaṅhêus manaṅhô*. Wir wissen ja zur Genüge, dass der oder die Verfasser dieser Strophen — wir dürfen unsere Strophe immerhin in die Nähe der Gâthâs stellen — keineswegs Meister schöngeformter Rede waren. Hiernach wäre die Strophe — meist im Anschluss an Geldner — zu übersetzen:

Wie er (Zarathustra) der uns erwünschte Herr ist
so auch in Wahrheit unser geistlicher Führer:
Er lehrte die Welt, der Frömmigkeit
Werke sich zu Herzen zu fassen (sich angelegen sein zu lassen).
Das Reich aber bleibt dem Ahura,
welcher ihn (den Z.) den hilflosen zum Hirten gesetzt hat.

Der Sinn bleibt derselbe, den Geldner a. a. O. 146 bestimmt und in seiner Bedeutung gewürdigt hat. Es lässt sich daran schwerlich etwas aussetzen. Das magische Wort Honover steigt auf die Erde nieder und wird zu einer einfachen und klaren Glaubensdefinition.

Indem ich diese Erklärung dem Leser vorlege, wünsche ich damit den vor dreizehn Jahren gewagten Versuch, in Band 25 dieser Zeitschrift, wieder gutzumachen. Ohne solche gewagte Versuche stünden wir ja auch nicht, wo wir heute stehen. Und es werden deren noch manche zu machen sein, bis wir, mit einem Gleichniss des Avesta zu reden, über die beiden Vorstufen des *humata*, des wohlgemeinten aber verkehrten, dessen noch immer mehr als genug ist, und die des *hûkhta*, dessen was sich hören lässt, ohne doch das Ziel ganz zu treffen, endlich hinausgelangen auf die Stufe des *hvarsta*, der gelungenen Ausführung.

Ṛigveda-Saṃhitâ und Sâmavedârcika.

Nebst Bemerkungen über die Zerlegung der Ṛigveda-Hymnen in Theilhymnen und Strophen sowie über einige verwandte Fragen.

Von

H. Oldenberg.

Die Verse der beiden *Sâmavedârcika* sind, wie bekannt, mit wenigen Ausnahmen der Saṃhitâ des *Ṛigveda* entlehnt. Diese Thatsache bedarf nach einigen Seiten einer näheren Präcisirung und einer Zurückführung auf die, wie es scheint, ziemlich complicirten Vorgänge, als deren Ergebniss sie anzusehen ist. Sind die Verse des Ṛigveda, welche in den Sâmaveda übergegangen sind, von denen, welche dies nicht sind, durch irgend welche Characteristica, z. B. durch bestimmte Eigenthümlichkeiten ihrer Stellung innerhalb der Maṇḍala des Ṛigveda unterschieden? Und eventuell, auf welchen technischen Gesetzen der altindischen Kunstübung, auf welchen Anordnungsprincipien des Ṛigveda beruhen jene sich etwa herausstellenden Characteristica? Sind — diese Frage hängt mit der vorher gestellten auf das engste zusammen — die in die Sâmasaṃhitâ aufgenommenen Verse von vornherein zum Zwecke des Sâmangebrauchs gedichtet worden, während die übrigen Bestandtheile des Ṛigveda für anderweitige sacrale oder profane Verwendung bestimmt waren? Oder ist jenen Versen ihre specielle Bestimmung erst nachträglich von den Liturgikern einer späteren Zeit beigelegt worden?

Die bisherigen vedischen Forschungen haben, wie sich von selbst versteht, die bezeichneten Fragen vielfach berührt und ihre Lösung vorbereitet. Eine zusammenhängende Untersuchung, wie wir sie hier vorhaben, wird daher nicht durchaus Neues bieten können, aber wir hoffen, dass sie manche altbekannte Thatsache doch in neue Zusammenhänge rücken und so zu ihrer Erklärung beitragen wird. —

Wenn wir den oft gebrauchten Ausdruck wiederholen, dass die Ṛik-Saṃhitâ ein historischer Veda, die Sâma-Saṃhitâ ein liturgischer Veda ist, wird man ohne weitere Erläuterungen verstehen,

welchen Sinn wir diesen Bezeichnungen beigelegt wissen wollen. Es ist nicht überflüssig, für einen Augenblick dem Gedanken nachzugehen: wäre als eine Vervollständigung dieses Vedensystems nicht auch ein liturgischer, an den Gang der Opferceremonien sich anschliessender Ṛigveda, und andrerseits ein historischer Sâmaveda zu denken?

Ein liturgischer Ṛigveda zunächst ist bekanntlich in der Ueberlieferung der Ṛigvedins nicht vorhanden und allem Anschein nach nie vorhanden gewesen [1], aber wir können uns ein genaues Bild davon machen, welches seine Gestalt hätte sein müssen. Wir könnten nöthigenfalls eine solche nach der Reihenfolge der heiligen Handlungen arrangirte Zusammenstellung der vom Hotar und seinen Gehülfen vorzutragenden Verse selbst herstellen. Läge sie aber vor und fragte man uns dann nach dem Verhältniss dieses liturgischen Ṛigveda zu dem — uns thatsächlich überlieferten — historischen Ṛigveda, so würden wir zu zeigen haben, wie in dem letzteren das Hymnenmaterial in einer Anordnung niedergelegt ist, welche vielmehr auf der Entstehungsgeschichte dieser Poesien als auf ihrer liturgischen Verwendung beruht, und wir würden dann mit Hülfe unschwer zu gewinnender Sätze über die liturgische Technik der Hotar-Priester den Weg, welcher von dem alten historischen zu dem jungen liturgischen Ṛigveda geführt hat, aufzuweisen im Stande sein. Das sind freilich Phantasien über die Lösung eines Problems, das uns nun einmal nicht gestellt ist. Aber von ihnen aus gelangen wir zu einer thatsächlich vorhandenen Frage. Wie sich der supponirte liturgische Ṛigveda zu dem historischen Ṛigveda verhalten würde, so müssten sich die thatsächlich vorhandenen liturgischen Sâman-Textbücher zu einem vierten vorläufig Unbekannten verhalten: zu einer Sammlung, welche die Sâman-Texte in der alten historischen statt in der modernen liturgischen Ordnungsweise umfasste. Die Frage nach einem solchen ältesten Sâmavedârcika ist keineswegs gegenstandslos. Denn dass es von altersher Udgâtar-Priester gegeben hat, welche Sâman sangen, lehren bekannte Zeugnisse des Ṛigveda zur Genüge; dass aber die Udgâtar jener Zeit kein Ârcika wie die jetzt vorliegenden besassen, braucht nicht erst gesagt zu werden.

1) Wenn *Hillebrandt* (Bezzenberger's Beiträge VIII, 195 fgg.) die Opfertradition oder die Opferrecension des Ṛigveda von der gewöhnlichen Saṃhitâ unterscheidet, wird man, wie man sich auch im Uebrigen zu den von ihm ausgesprochenen Auffassungen stellen mag, doch sagen dürfen, dass auf einen liturgischen Ṛigveda in dem Sinn, wie wir den Ausdruck hier verstehen, weder die von ihm erörterten Facta noch irgend welche anderweitigen Data in der vedischen Ueberlieferung führen — ausser vielleicht jener zum Atharvaveda gerechneten Compilation, welche als das 20. Buch der Atharva-Saṃhitâ gezählt wird. Auf eine Untersuchung des Wesens jener Zusammenstellung können wir hier nicht eingehen und verweisen nur auf *Garbe*'s Note zum Vaitânasûtra 25, 11.

Sollte es unmöglich sein, in der Weise wie wir den supponirten jüngeren Ṛigveda auf den älteren zurückzuführen haben würden, ebenso einen ähnlichen Regressus von unsern Sâmavedârcika zu einer entsprechenden älteren Gestalt dieser Texte zu vollziehen?

Mir scheint, dass ein solcher Regressus in der That möglich ist. Und ferner, dass, wenn wir ihn vornehmen, als das *x* der oben aufgestellten Proportion, als das älteste Sâman-Textbuch sich kein andrer Text herausstellen kann, als eben wieder der alte historische Ṛigveda. Aus ihm — d. h. aus gewissen Bestandtheilen von ihm — sind die Sâmavedârcika ganz in derselben Weise excerpirt, wie gleichfalls aus ihm — d. h., im Grossen und Ganzen wenigstens, aus andern Bestandtheilen von ihm — der von uns fingirte liturgische Veda des Hotar excerpirt zu denken wäre [1]). Hätte es ausserhalb des Ṛigveda von altersher eine anderweitige Sâmantextpoesie gegeben, wie käme es, dass die Ârcika nicht aus jener, sondern aus dem Ṛigveda schöpfen?

Mit einem Wort: der von uns gewöhnlich in specielle Beziehung zu den Hotar-Priestern gesetzte Ṛigveda steht seiner ursprünglichen Natur nach in derselben Beziehung auch zu den — in ihren Functionen zweifellos schon damals von den Hotar durchaus gesonderten — Udgâtar-Priestern. Wäre eine Ausdrucksweise erlaubt, bei welcher der Unterschied von Sâman, d. h. Sangweisen, und Sâman-Texten ignorirt wird, könnte man geradezu sagen: d e r Ṛ i g v e d a i s t z u g l e i c h d e r ä l t e s t e S â m a v e d a.

Wir verkennen nicht, wie viel ein Satz wie der hier gefundene in dieser Allgemeinheit und bei dem fast aprioristischen Charakter der Erwägungen, welche auf ihn geführt haben, zu wünschen übrig lässt. Wir stellen ihn auch überhaupt nicht als ein für sich lebensfähiges Resultat hin, sondern als einen Wegweiser, welcher der nunmehr vorzunehmenden Erörterung der bezüglichen concreten Daten die Richtung geben soll.

Suchen wir aus dem Ṛigveda selbst zu ermitteln, welche Stücke dieser Sammlung für den Udgâtar bestimmt waren, so giebt uns den nächstliegenden Anhalt das Auftreten des Verbums *gâ* und seiner Ableitungen, sowie des Wortes *sâman*. Schon die Ṛik-Saṃhitâ braucht ganz so wie die jüngeren Ritualtexte *gâ* in specieller Beziehung zu denjenigen Priestern, denen der Vortrag

1) Dass die wenigen in unserm Ṛigveda nicht enthaltenen Verse des Sâmavedârcika keine Ausnahme bilden, welche die Regel vernichtet, wird zugegeben werden. Uebrigens weist ja auch das Hotar-Ritual Verse auf, die im Ṛigveda nicht stehen und darum in den Brâhmaṇas und Sûtras in ihrem vollen Wortlaut (sakalapâṭha) aufgeführt werden. Vgl. Roth, der Atharvaveda in Kaschmir, S. 22.

der Sâman oblag. Wir lesen VIII, 98, 1: *Indrâya sâma gâyata*, und wir finden II, 43 die Bezeichnungen *sâmagâ* und *udgâtar*, von denen die erstere X, 107, 6 dem Ausdruck *ukthaçâs*, d. h. einer Benennung des Hotar entgegengesetzt wird.

Es wird zur bequemeren Orientirung nützlich sein, die Stellen des Ṛigveda, an denen sich die Worte *sâman*, *gâ*, *gâyatra* u. s. w. finden, nach der Ordnung der Saṃhitâ hier aufzuführen. Wir übergehen dabei diejenigen, welche die betreffenden Schlagworte in einem für unsre Untersuchung belanglosen Zusammenhang enthalten [1]).

I, 4, 10: yo râyo 'vanir mahân supâraḥ sunvataḥ sakhâ | tasmâ Indrâya gâyata.

I, 5, 1: â tv etâ ni shîdatendram abhi pra gâyata | sakhâya stomavâhasaḥ.

Ebendas. 4: yasya saṃsthe na vṛiṇvate hari samatsu çatravaḥ | tasmâ Indrâya gâyata.

I, 7, 1: Indram id gâthino bṛihad Indram arkebhir arkiṇaḥ | Indraṃ vâṇîr anûshata.

I, 10, 1: gâyanti tvâ gâyatriṇo 'rcanty arkam arkiṇaḥ.

I, 12, 11: sa na stavâna â bhara gâyatreṇa navîyasâ | rayiṃ vîravatîm isham.

I, 21, 2: tâ yajñeshu pra çaṃsatendrâgnî çumbhatâ naraḥ | tâ gâyatreshu gâyata.

I, 27, 4: imam û shu tvam asmâkaṃ saniṃ gâyatraṃ navyâṃsam | Agne deveshu pra vocaḥ.

I, 37, 1: krîḷaṃ vaḥ çardho mârutam anarvâṇaṃ ratheçubham | Kaṇvâ abhi pra gâyata.

Ebendas. 4: pra vaḥ çardhâya . . . . devattam brahma gâyata.

I, 38, 14: gâya gâyatram ukthyam.

I, 62, 2: pra vo mahe mahi namo bharadhvam âṅgûshyaṃ çavasânâya sâma | yenâ naḥ pûrve pitaraḥ padajñâ arcanto Aṅgiraso gâ avindan.

I, 79, 7: avâ no Agna ûtibhir gâyatrasya prabharmaṇi | viçvâsu dhîshu vandya.

I, 120, 6: çrutaṃ gâyatraṃ takavânasyâhaṃ cid dhi rirebhâçvinâ vâm | âkshî çubhas patî dan.

I, 164, 25: gâyatrasya samidhas tisra âhuḥ. Vgl. auch Vers 23. 24.

I, 167, 6: âsthâpayanta yuvatiṃ yuvânaḥ çubhe nimiçlâṃ vidatheshu pajrâm | arko yad vo Maruto havishmân gâyad gâthaṃ sutasomo duvasyan.

I, 173, 1: gâyat sâma nabhanyaṃ yathâ ver arcâma tad vâvṛidhânaṃ svarvat.

I, 188, 11: purogâ Agnir devânâṃ gâyatreṇa sam ajyate | svâhâkṛitishu rocate.

---

1) Ich meine Stellen der Art wie I, 107, 2; V, 44, 14. 15; X, 36, 5 u. s. w.

II, 43, 1: ubhe vâcau vadati sâmagâ iva gâyatraṃ ca traishṭubhaṃ cânu râjati.

Ebendas. 2: udgâteva çakune sâma gâyasi brahmaputra iva savaneshu çaṃsasi.

V, 25, 1: achâ vo Agnim avase devaṃ gâsi sa no vasuḥ | râsat putra ṛishûṇâm ṛitâvâ parshati dvishaḥ.

V, 68, 1: pra vo Mitrâya gâyata Varuṇâya vipâ girâ | mahikshatrâv ṛitam bṛihat.

V, 87, 8: advesho no Maruto gâtum etana çrotâ havaṃ jaritur evayâmarut.

VI, 16, 22: pra vaḥ sakhâyo Agnaye stomaṃ yajñaṃ ca dhṛishṇuyâ | arca gâya ca vedhase.

VI, 40, 1: Indra piba tubhyaṃ suto madâyâva sya harî vi mucâ sakhâyâ | uta pra gâya gaṇa â nishadyâthâ yajñâya gṛiṇate vayo dhâḥ.

VI, 45, 4: sakhâyo brahmavâhase 'rcata pra ca gâyata | sa hi naḥ pramatir mahî.

Ebendas. 22: tad vo gâya sute sacâ puruhûtâya satvane | çaṃ yad gave na çâkine.

VII, 31, 1: pra va Indrâya mâdanaṃ haryaçvâya gâyata | sakhâyaḥ somapâvne.

VII, 102, 1: Parjanyâya pra gâyata divas putrâya mîḷhushe | sa no yavasam ichatu.

VIII, 1, 7: alarshi yudhma khajakṛit puraṃdara pra gâyatrâ agâsishuḥ.

Ebendas. 8: prâsmai gâyatram arcata vâvâtur yaḥ puraṃdaraḥ.

VIII, 2, 14: ukthaṃ cana çasyamânam agor arir â ciketa | na gâyatraṃ gîyamânam.

Ebendas. 38: gâthaçravasaṃ satpatiṃ çravaskâmam purutmânam | Kaṇvâso gâta vâjinam.

VIII, 15, 1: tam v abhi pra gâyata puruhûtam purushṭutam Indraṃ gîrbhis tavisham â vivâsata.

VIII, 16, 9: tam arkebhis taṃ sâmabhis taṃ gayatraiç carshaṇayaḥ | Indraṃ vardhanti kshitayaḥ.

VIII, 19, 22: tigmajambhâya taruṇâya râjate prayo gâyasy Agnaye.

VIII, 20, 19: yûna û shu navishṭhayâ vṛishṇaḥ pâvakâñ abhi Sobhare girâ | gâya gâ iva carkṛishat.

VIII, 27, 2: â paçuṃ gâsi pṛithiviṃ vanaspatîn ushâsâ naktam oshadhîḥ.

VIII, 32, 1: pra kṛitâny ṛijîshiṇaḥ Kaṇvâ Indrasya gâthayâ made somasya vocata.

Ebendas. 13: yo râyo 'vanir mahân supâraḥ sunvataḥ sakhâ tam Indram abhi gâyata (= I, 4, 10).

Ebendas. 17: panya id upa gâyata panya ukthâni çaṃsata brahmâ kṛiṇota panya it.

Ebendas. 27: pra va ugrâya nishṭure 'shâḷhâya prasakshiṇe | devattam brahma gâyata.

VIII, 33, 4: pâhi gâyândhaso mada Indrâya Medhyâtithe.

VIII, 38, 6: imâṃ gâyatravartaniṃ jushethâṃ sushṭutim mama | Indrâgnî â gataṃ narâ.

Ebendas. 10: âhaṃ sarasvatîvator Indrâgnyor avo vṛiṇe | yâbhyâṃ gâyatram ṛicyate.

VIII, 45, 21: stotram Indrâya gâyata puruṇṛimṇâya satvane | nakir yaṃ vṛiṇvate yudhi.

VIII, 46, 14: abhi vo vîram andhaso madeshu gâya girâ mahâ vicetasam.

Ebendas. 17: gâye tvâ namasâ girâ.

VIII, 61, 8: â puraṃdaraṃ cakṛima vipravacasa Indraṃ gâyanto 'vase.

VIII, 66, 1: tarobhir vo vidadvasum Indraṃ sabâdha ûtaye | bṛihad gâyantaḥ sutasome adhvare huve bharaṃ na kâriṇam.

VIII, 71, 14: Agnim îḷishvâvase gâthâbhiḥ çîraçocisham.

VIII, 81, 5: pra stoshad upa gâsishac chravat sâma gîyamânam | abhi râdhasâ jugurat.

VIII, 89, 1: bṛihad Indrâya gâyata Maruto vṛitrahantamam.

VIII, 92, 1: pântam â vo andhasa Indram abhi pra gâyata | viçvâsâhaṃ çatakratum maṃhishṭhaṃ carshaṇînâm.

Ebendas. 25: aram açvâya gâyati Çrutakaksho araṃ gave | aram Indrasya dhâmne.

VIII, 95, 7: eto nv Indraṃ stavâma çuddhaṃ çuddhena sâmnâ | çuddhair ukthair vâvṛidhvâṃsaṃ çuddha âçîrvân mamattu.

VIII, 98, 1: Indrâya sâma gâyata viprâya bṛihate bṛihat | dharmakṛite vipaçcite panasyave.

VIII, 101, 5: pra Mitrâya prâryamṇe sacathyam ṛitâvaso | varûthyaṃ Varuṇe chandyaṃ vaca stotraṃ râjasu gâyata.

VIII, 103, 8: pra maṃhishṭhâya gâyata ṛitâvne bṛihate çukraçocishe | Upastutâso Agnaye.

IX, 11, 1: upâsmai gâyatâ naraḥ pavamânâyendave | abhi devâñ iyakshate.

Ebendas. 4: babhrave nu svatavase 'ruṇâya divispṛiçe somâya gâtham arcata.

IX, 13, 2: pavamânam avasyavo vipram abhi pra gâyata | sushvâṇaṃ devavîtaye.

IX, 60, 1: pra gâyatreṇa gâyata pavamânaṃ vicarshaṇim | induṃ sahasracakshasam.

IX, 65, 7: pra somâya Vyaçvavat pavamânâya gâyata | mahe sahasracakshase.

IX, 86, 44: vipaçcite pavamânâya gâyata mahî na dhârâty andho arshati.

IX, 96, 23: apaghnann eshi pavamâna çatrûn priyâṃ na jâro abhigîta induḥ.

IX, 97, 4: pra gâyatâbhy arcâma devân somaṃ hinota mahate dhanâya.

IX, 99, 4: taṃ gâthayâ purâṇyâ punânam abhy anûshata.

IX, 104, 1: sakhâya â ni shîdata punânâya pra gâyata | çiçuṃ na yajñaiḥ pari bhûshata çriye.

IX, 105, 1: taṃ vaḥ sakhâyo madâya punânam abhi gâyata çiçuṃ na yajñaiḥ svadayanta gûrtibhiḥ.

X, 71, 11: ṛicâṃ tvaḥ posham âste pupushvân gâyatraṃ tvo gâyati çakvarishu.

Bei der Verwerthung der vorstehenden Zusammenstellung für die Zwecke unsrer Untersuchung muss natürlich vor Allem ein Unterschied gemacht werden zwischen den Stellen, welche die Ausdrücke *gâyata*, *pra gâyata*, *gâyatra* etc. sicher oder doch wahrscheinlich in Bezug auf das jedesmal vorliegende Lied selbst gebrauchen, dieses mithin als ein *gâyatra* u. dgl. characterisiren, und andrerseits denjenigen, welche in dieser Beziehung indifferente Erwähnungen irgend welchen Singens, irgend welcher Gesänge enthalten. Wenn, wie wir dies für wahrscheinlich ansehen, gewisse Partien des Ṛigveda von Anfang an für die Zwecke des Udgâtar und nicht des Hotar bestimmt gewesen sind, so dürfen wir erwarten, dass diejenigen Stellen, welche der ersten jener beiden Kategorien angehören, in Udgâtar-Liedern stehen und uns, wenn wir sie im Zusammenhang überblicken, auf Characteristica dieser Art von Liedern führen werden.

Prüfen wir die mitgetheilten Stellen in der bezeichneten Richtung, so erhalten wir den folgenden wichtigen Satz:

Die Udgâtar-Partien des Ṛigveda sind durch das Vorherrschen der Metra Gâyatrî und Pragâtha gekennzeichnet.

Wir haben in *Gâyatrî* die folgenden Stellen der obigen Serie: I, 4, 10; 5, 1. 4; 12, 11; 21, 2; 27, 4; 37, 1. 4; 38, 14; 79, 7; V, 68, 1; VI, 16, 22; 45, 4. 22; VII, 31, 1; 102, 1; VIII, 2, 38; 32, 1. 13, 17. 27; 38, 6. 10; 45, 21; 81, 5; 92, 25[1]; IX, 11, 1. 4; 13, 2; 60, 1; 65, 7. In *Pragâtha* (resp. *Brihatî*): VIII, 1, 7. 8; 19, 22; 20, 19; 27, 2; 33, 4; 46, 14; 61, 8; 66, 1; 71, 14; 89, 1; 101, 5; 103, 8. Den beiden bezeichneten Versmassen ist als drittes die seltenere, aber doch unverkennbar verhältnissmässig häufig vertretene *Ushṇih* anzureihen: I, 120, 6; VIII, 15, 1; 98, 1; IX, 104, 1; 105, 1. Von anderweitigen Metra behalten wir nur die folgenden Fälle: *Trishṭubh:* I, 62, 2; 173, 1; IX, 97, 4. — *Anushṭubh:* V, 25, 1; VIII, 95, 7. — *Jagatî* und *Atijagatî:* V, 87, 8; VIII, 46, 17; IX, 86, 44.

---

1) Auch VIII, 92, 1 ist offenbar hierher zu setzen: die einzige Anushṭubh-Strophe eines sonst durchweg in Gâyatrî abgefassten Liedes.

Wie vollkommen verschieden die Vertheilung der Versmasse auf unsre Stellen von derjenigen ist, die durchschnittlich für den ganzen Ṛigveda gilt, fällt auch ohne genauere statistische Evaluirung in die Augen. Man überblicke z. B. die Anukramaṇî des siebenten Maṇḍala: fast das ganze Maṇḍala ist in Trishṭubh verfasst, aber die beiden Stellen dieses Maṇḍala, welche in unsrer Sammlung erscheinen (pra va Indrâya . . . gâyata; Parjanyâya pra gâyata), gehören Gâyatrî-Liedern an. Die Trishṭubh — glauben wir schon jetzt sagen zu dürfen — ist das Hauptmetrum des Hotar, Gâyatrî und Pragâtha sind die Hauptmetra des Udgâtar. —

Wir erinnern an den Gang, den unsre Untersuchung bisher genommen hat. Wir suchten nach der Grenze, welche die Hotar-Partien des Ṛigveda von den Udgâtar-Partien scheidet. Ausgehend von einer Sammlung der Stellen, welche Hindeutungen auf gesanglichen Vortrag enthalten, glaubten wir diese Grenze im Grossen und Ganzen so ziehen zu müssen, dass wir dem Udgâtar die Gâyatrî- und Pragâtha-Hymnen zuwiesen. Ist das richtig, so lässt sich füglich als eine Bestätigung dieses Satzes erwarten, dass die Gâyatrî- und Pragâtha-Hymnen auch nach andern Seiten hin sich gemeinsam von den übrigen Theilen des Ṛigveda abheben werden.

Dies ist in der That der Fall. Wir fangen mit einer Aeusserlichkeit, den Namen der betreffenden Metra an und machen darauf aufmerksam, dass unter den Bezeichnungen der vedischen Versmasse es eben *Gâyatrî* und *Pragâtha*, und zwar gerade nur diese beiden sind, welche durch ihre Ableitung von der Wurzel *gâ* auf die Sphäre des Udgâtar hinweisen. Wenn in der jüngeren indischen Literatur mehrfach die Ableitung des Wortes *pragâtha* von *grath* behauptet wird, indem bei dieser Strophenform durch *Verflechtung* der verschiedenen Bestandtheile aus zwei Versen deren drei hergestellt werden [1]), so ist es mir unmöglich, mich, wie *Weber* [2]) und *Ludwig* [3]) thun, dieser Auffassung anzuschliessen. Denn um davon zu schweigen, dass das Wort nicht *pragrâtha* und noch weniger — was doch das zu Erwartende wäre — *pragrantha* sondern *pragâtha* heisst, muss hervorgehoben werden, dass die Bezeichnungen *pra-grath*, *pragrathana* allein aus der spätern Sprache bekannt sind, während die alten Texte, wenn sie von den Wiederholungen und Verflechtungen der Pragâtha-Recitation reden, hierfür andre stehende Ausdrücke besitzen (*punarâdâyam*, *kakupkâram*). Dass dagegen *pra-gâ* als Bezeichnung für die Thätigkeit des priesterlichen Sängers schon im Ṛigveda

1) So *Sâyaṇa* zum Sâmaveda, vol. I p. 28 ed. Bibl. Ind.: prakarsheṇa grathanaṃ yatra sa pragâthaḥ.
2) Indische Studien VIII, 25.
3) Mantralitteratur S. 28.

ziemlich häufig ist, lehrt ein Ueberblick über die oben von uns zusammengestellten Citate, und es mag hervorgehoben werden — vielleicht ist dies mehr als ein blosser Zufall — dass wir im ersten Liede des Pragâthabuches (Maṇḍ. VIII) lesen: *pra gâyatrâ agâsishuḥ*, und im letzten: *pra maṃhishṭhâya gâyata*. Somit glauben wir im Recht zu sein, wenn wir für das Wort *pragâtha* die am natürlichsten sich darbietende Zurückführung auf *gâ* festhalten [1].

Eine weitere Bestätigung dafür, dass Gâyatrî und Pragâtha in der poetischen Technik des Ṛigveda unter einander zusammengehören, dass sie gemeinsam gewissen andern Metris, vornehmlich der Trishṭubh, gegenüberstehen, und dass jene Zusammengehörigkeit wie dieser Gegensatz auf dem liturgischen Dualismus von Hotar und Udgâtar beruht, liegt in der Beobachtung, dass noch in den vedischen Texten, welche die sacrale Praxis eines späteren Zeitalters repräsentiren, Gâyatrî und Pragâtha ebenso entschieden da den Vorrang behaupten, wo die vom Udgâtar und seinen Genossen zu recitirenden Lieder angegeben werden, wie umgekehrt für die Trishṭubh das Gleiche in Bezug auf den Hotar gilt [2]. Wer sich die Mühe geben will, das Auftreten der in Rede stehenden Metra in den beiden Ârcika der Sâma-Saṃhitâ [3]) zu beobachten und andrerseits etwa die Çastra, welche z. B. im Aitareya für die Agnishṭoma-Feier dem Hotar und seinen Gehülfen vorgeschrieben werden, metrisch zu analysiren, wird an der Existenz eines solchen ausgeprägten Gegensatzes in der Zeit dieser rituellen Texte nicht zweifeln: dass derselbe nichts andres ist, als die Fortsetzung eben derjenigen Erscheinungen, deren Spuren im Ṛigveda selbst wir nachgehen, wird wohl als glaublich gelten dürfen.

Wir schreiten weiter dazu fort, die den Gâyatrî- und Pragâtha-Hymnen eigenthümlichen Erscheinungen in den folgenden von einander nicht ablösbaren Beziehungen zu erörtern: betreffs der Stellung

---

1) Wir befinden uns hierbei in Uebereinstimmung mit dem Petersburger Wörterbuch. Vgl. als Belege für die Verwendung von *pra-gâ* für die Sâman-Recitation noch das metrische Summarium des Pushpasûtra bei Burnell, Ârsheya Br. p. XXIII: *atha bhârân pravakshyâmaḥ pragânam yair vidhîyate*, und den Ind. Studien IV, 141 citirten Commentator: *pragîtaṃ mantravâkyaṃ sâmaçabdenocyate*.

2) Wenigstens insofern es sich um den Grundbestandtheil der Hotar-Vorträge, die Recitation ganzer Hymnen handelt. Die Triças, Yonî-Verse der Sâman u. dgl. mehr, welche der Hotar vielfach in deutlicher Parallelität mit den Udgâtar-Priestern vorzutragen hat, kennzeichnen sich auf den ersten Blick als eine Erweiterung der Hotar-Thätigkeit, welche für die Erforschung der ursprünglichen Characteristica derselben nicht in Betracht kommt.

3) Wir lesen im Pañcaviṅça Brâhmaṇa 7, 3, 16: *bṛihatyâm bhûyishṭhâni sâmâni bhavanti*. Es ist bekannt, dass nach den technischen Gesetzen der Sâman-Bildung das auf einen Pragâtha zu singende Sâman aufgefasst wird als auf der Bṛihatî ruhend.

dieser Lieder innerhalb der Anordnung des Ṛigveda, ihrer Länge, ihrer strophischen Gliederung.

Es ist bekannt — wir brauchen nur an die Bemerkungen **Grassmann's** in seiner Uebersetzung Bd. II S. 384 zu erinnern — dass im achten Maṇḍala die Gâyatrî-Lieder sowie die Pragâtha-Lieder über jedes Verhältniss überwiegen, Hymnen dagegen in dem sonst von den vedischen Dichtern so entschieden bevorzugten Trishṭubh-Metrum fast völlig fehlen. Es ist bedeutsam, dass eben dieses selbe Nebeneinanderstehen von Gâyatrî und Pragâtha, und zu gleicher Zeit das Fehlen der Trishṭubh auch an andern Stellen der Saṃhitâ sich in ausgeprägter Weise beobachten lässt. So zunächst in gewissen Abschnitten des ersten Maṇḍala: in den Liedern nämlich *der* Sängerfamilie, welcher auch die meisten Hymnen des achten Maṇḍala zuzuschreiben sind, der Kâṇvas. Im Abschnitt I, 12—23 ist fast ausnahmslos das Gâyatrî-Metrum angewandt; in den Abschnitten I, 36—43 und 44—50 theilen sich Gâyatrî und Pragâtha in die Herrschaft [1]; in allen diesen Partien findet sich nicht eine einzige Trishṭubh-Strophe.

Ein ferneres Gebiet der Ṛik-Saṃhitâ, in welchem wenigstens das *eine* der in Rede stehenden Versmasse, das Gâyatrî-Metrum, in characteristischer Weise vorwiegt, ist das neunte Maṇḍala, welches erheblich mehr Lieder in Gâyatrî als in allen andern Versmassen zusammengenommen aufweist [2]. Alle Kennzeichen vereinigen sich mit dem metrischen Kriterium, um die Zugehörigkeit der in diesem Buch enthaltenen Pavamâna-Lieder an die Udgâtar-Priester darzuthun: die erhebliche Reihe von Stellen, an welchen uns Ausdrücke wie *gâthâ*, *gâyatra*, *pra gâyata* etc. begegnen (s. unser obiges Verzeichniss, S. 442 fgg.) — die grosse Häufigkeit von Entlehnungen aus diesem Maṇḍala in den beiden Ârcika des Sâmaveda (nach der Tabelle in den Ind. Studien II, 363 geht in dieser Hinsicht das neunte Maṇḍala allen übrigen voran; ihm zunächst kommt das Gâyatrî-Pragâtha-Buch VIII) — endlich, im Contrast mit der hervortretenden Bedeutung der Pavamâna-Texte für die Sâman-Priester ihr fast völliges Fehlen in den Liturgien, welche das Ritual der Brâhmaṇazeit dem Hotar und seinen Gehülfen vorschreibt (ein Ueberblick über die Angaben des Aitareya genügt, um hiervon zu überzeugen).

Wir müssen noch auf eine andre Reihe von Fällen hinweisen, in welchen sich die Gâyatrî-Lieder zusammen mit den Pragâtha-Liedern innerhalb der Ṛik-Saṃhitâ in eigenthümlicher Weise durch

---

1) Diese Beobachtung ist bereits von *Grassmann* Uebers. Bd. I, 37 und 46 ausgesprochen worden. Die Häufigkeit der Pragâtha-Strophen in diesen Abschnitten ist um so bemerkenswerther, als sonst im ersten Maṇḍala sich nur noch eine einzige Strophe dieser Art findet (84, 19—20).

2) Uebrigens auch von Pragâtha-Strophen hat dies Maṇḍala eine immerhin nicht unerhebliche Anzahl in den Liedern 107 und 108.

ihre Stellung hervorheben. *Delbrück*[1]) hat bekanntlich die ebenso wichtige wie evident zutreffende Beobachtung ausgesprochen, dass innerhalb der einzelnen Maṇḍala die Reihen der Agni-Hymnen, der Indra-Hymnen etc. nach absteigender Verszahl geordnet sind, dass aber diese Ordnung durch einzelne Hymnen durchbrochen wird, welche dann entweder in kleinere Hymnen aufgelöst oder für spätere Hinzufügungen angesehen werden müssen. Wir wollen hier die das bezeichnete Anordnungsprincip verletzenden Hymnen auf die Gesichtspunkte hin, welche unsre bisherige Untersuchung uns nahe gelegt hat, etwas eingehender untersuchen. Es versteht sich von selbst, dass unsre Bemerkungen vielfach den Andeutungen, welche *Delbrück* gegeben hat, und der grösstentheils sehr treffenden Anwendung, die *Grassmann* in seiner Uebersetzung von denselben gemacht hat, zu folgen haben; eine zusammenhängende Erörterung der betreffenden Probleme, bei welcher eine durchgehende Bezugnahme in jedem einzelnen Falle auf die genannten Vorgänger zu unterlassen gestattet sein möge, erscheint immerhin nicht als überflüssig.

Wählen wir zur specielleren Veranschaulichung das siebente Maṇḍala, unter Weglassung der letzten Hymnen (93—104), in welchen die reihenweise Anordnung fast ganz verschwindet und aus naheliegenden Gründen verschwinden muss. Das Arrangement ist das folgende:

Gottheit	Lieder geordnet nach absteigender Verszahl.	Lieder ausserhalb der Ordnung stehend.
Agni	1—14	15—17
Indra	18—30	31—33
Viçve Devās etc.	34—54	55
Marutas	56—58	59
Sūrya, Mitra, Varuṇa	60—65	66
Açvinau	67—73	74
Ushas	75—80	81
Indra und Varuṇa	82—85	—
Varuṇa	86—89	—
Indra und Vāyu	90—92	—

Die Lieder, welche die Reihenfolge durchbrechen, stehen also nie in der Mitte, sondern stets am Ende der verschiedenen derselben Gottheit gewidmeten Gruppen von Hymnen. Beachten wir nun die Vertheilung der Metra auf die innerhalb und ausserhalb der Reihenfolge stehenden Lieder. In den Partien, welche nach der absteigenden Länge correct geordnet sind, herrscht *fast aus-*

1) Jen. Lit. Zeitung 1875, S. 867.

nahmslos das Trishṭubh-Metrum vor oder doch, wie im 1. und 22. Hymnus, die aus drei Trishṭubh-Stollen gebildete Virâj-Strophe. Gâyatrî- und Pragâtha-Lieder treffen wir hier nicht an[1]. Unter den das Anordnungsgesetz verletzenden Liedern finden wir dagegen:

15, Gâyatrî.

16, Pragâtha.

31, grösstentheils Gâyatrî.

32, grösstentheils Pragâtha.

59, zur Hälfte Pragâtha, in der andern Hälfte drei Gâyatrî-Strophen.

66, grösstentheils Gâyatrî; einige Pragâtha-Strophen.

74, Pragâtha.

81, Pragâtha[2].

Dass hier kein Zufall sondern ein ganz bestimmter Zusammenhang obwaltet, bedarf keines Wortes. Das Zusammenstehen der Gâyatrî- und Pragâtha-Strophen an diesen Stellen des siebenten Buches und ihre Absonderung von den Trishṭubh-Strophen muss, wenn vielleicht nicht direct, so doch indirect auf denselben Ursachen beruhen, auf welche die gleiche Erscheinung im achten Maṇḍala und in den Kâṇva-Theilen des ersten Maṇḍala zurückzuführen ist. Könnte hier noch ein Zweifel obwalten, so würde er beseitigt werden durch folgende Thatsache, die zugleich einen Fingerzeig darüber enthält, in welcher Richtung wir die Erklärung der in Rede stehenden Erscheinung zu suchen haben. Es ist bekannt, wie entschieden die Sâmavedârcika in ihren Entlehnungen aus dem Ṛigveda das achte Maṇḍala vor den meisten übrigen Partien bevorzugen. Die aus dem siebenten Maṇḍala entlehnten Verse nun vertheilen sich auf die innerhalb und ausserhalb der besprochenen Anordnung stehenden Hymnen in folgender Weise[3]: auf die 81 richtig geordneten Hymnen kommen 9 entlehnte Verse im Pûrvârcika, 15 im Uttarârcika; auf die 11 aus der Reihenfolge herausfallenden Hymnen kommen 22 entlehnte Verse im Pûrvârcika, 33 im Uttarârcika. Die Verwerthung der letzteren Partien des siebenten Maṇḍala für den Sâman-Gebrauch ist mithin im Vergleich mit derjenigen der ersteren Partien eine ausserordentlich viel erheblichere[4]. So bestätigt es sich von Neuem, dass die Gâyatrî- und Pragâtha-Lieder im Ṛigveda wie in den jüngeren

---

1) Nur 14, 1 könnte man anführen. Dies soll eine Bṛihatî sein, was übrigens Bedenken unterliegt.

2) Einige der betreffenden Lieder, wie 17 und 32, sind nicht in Gâyatrî oder Pragâtha verfasst, und die folgenden Auseinandersetzungen gelten von *diesen* Liedern nicht, die ohne Zweifel als späte Anhängsel aufzufassen sind.

3) Ich habe dieser Zählung und allen gleichartigen Angaben im Folgenden die Tabellen *Whitney's*, Ind. Studien II, S. 324 fgg., zu Grunde gelegt.

4) An einen Zufall ist hier um so viel weniger zu denken, als die gleiche Erscheinung in den übrigen Maṇḍala wiederkehrt.

Texten eine Sonderstellung einnehmen, und dass diese Sonderstellung mit ihrer Natur als Sāman-Texte zusammenhängt.

Nach dem bisher Gesagten würde sich als die nächstliegende Erklärung der Stellung der erwähnten Lieder ausserhalb der sonst herrschenden Reihenfolge die Auffassung darzubieten scheinen, dass in die ursprüngliche Sammlung der Maṇḍala II—VII nur die für den Vortrag des Hotar bestimmten Hymnen aufgenommen wurden, die Texte des Udgātar dagegen entweder später abgefasst oder doch später an jene Sammlung angeschlossen worden sind. Eine nähere Untersuchung jedoch hat mich bestimmt, einer andern Auffassung den Vorzug zu geben, in der ich mich mit *Delbrück* und *Grassmann* begegne[1]). Mir scheint, jene Lieder sind den nach absteigender Verszahl geordneten Hymnenreihen nicht nachträglich angefügt, sondern von Anfang an zugehörig gewesen; sie stehen am Ende dieser Reihen nicht weil sie Sāman-Texte sind, sondern zunächst weil sie von allen Liedern die kürzesten sind; die kürzesten aber sind sie freilich eben weil sie Sāman-Texte sind und die Technik des Udgātar eine bestimmte, sehr kurze Gestalt des Textes verlangte oder doch begünstigte. Die scheinbare Länge dieser Hymnen ist durch Auflösung in ihre Theile zu beseitigen.

Die Momente, welche für diese Auffassungen sprechen, müssen nun erörtert werden.

Grassmann ist in der Zerlegung der Hymnen in kürzere Complexe vielfach mit glücklichem Scharfsinn vorgegangen. Es muss bei derartigen Auflösungen jedoch möglichst scharf zwischen zwei Fällen geschieden werden, deren Natur von Grassmann nicht durchweg richtig beurtheilt worden ist. Entweder haben wir *ein* Lied, welches in Complexe von enger unter einander verbundenen Ṛicas, sagen wir in Strophen, zerlegt werden muss. Oder wir haben etwas, das nur scheinbar *ein* Lied ist, das von der Kritik vielmehr in verschiedene, in unsrer Ueberlieferung rein äusserlich aneinander geschobene Lieder zu zerschneiden ist. Selbstverständlich wird es in vielen Fällen für uns unmöglich sein Sicherheit darüber zu gewinnen, ob ein Lied zu zerlegen ist, resp. welche von diesen beiden Arten der Zerlegung einzutreten hat[2]). Die Hülfsmittel, mit welchen unsre Untersuchung immerhin, wie mir

---

1) Gegen die oben angedeutete Weise die in Rede stehende Erscheinung zu erklären muss schon die Thatsache bedenklich machen, dass die Serien aus welchen Buch IX besteht ganz ähnliche die Reihenfolge verletzende Anhänge haben wie die Serien der Bücher II—VII. Wir haben aber allen Grund das neunte Buch nicht für eine Vereinigung von Hotar- und Udgātar-Texten, sondern für eine ausschliesslich oder doch nahezu ausschliesslich dem Udgātar gehörende Sammlung anzunehmen.

2) Schon die Diaskeuasten des Ṛigveda haben, wie wir sehen werden, zu einer Zeit, wo man im Allgemeinen noch die richtige Abtheilung der Hymnen kannte, die beiden Fälle einigemal in recht befremdender Weise confundirt.

scheint, an vielen Stellen eine Entscheidung hierüber ermöglichen kann, werden sich zum Theil besser an den betreffenden einzelnen Fällen veranschaulichen lassen. Einige Worte aber möge es gestattet sein hier im Allgemeinen vorauszuschicken. Den Gedankengang eines Liedes zu verfolgen, um über die Zerlegungen in's Klare zu kommen, ist oft völlig vergeblich — was kann man in den meisten Vedahymnen überhaupt Gedankengang nennen? Zuweilen aber, namentlich wenn man längere Textcomplexe vor sich hat und etwa noch andre Indicien ergänzend hinzutreten, wird doch das Vorhandensein oder das Abreissen der Gedankenverbindung zwischen den verschiedenen Strophen zu Ergebnissen führen. Man setze z. B. folgenden Fall. Es sei ein Lied oder noch besser eine Gruppe mehrerer aus irgend welchen Gründen als parallel zu behandelnder Lieder zu untersuchen. Es stelle sich heraus, dass die Verszahl eines jeden derselben durch *drei* theilbar ist. An einigen Stellen finden sich Verse des Inhalts: Wir rufen den Gott N. N. — oder: Singet dem Gott N. N. ein neues Lied. An andern Stellen trifft man auf Versanfänge, welche an das Vorangehende anschliessen, wie z. B. in VIII, 43 Vers 20 taṃ tvâm . . ., V. 23 taṃ tvâ . . . , V. 32 sa tvam Agne . . . ; oder in IX, 61 V. 6. 9. 12: sa naḥ . . . , V. 29 asya te . . . Es möge sich nun finden, dass die Verse der ersten Art, die den Anfang eines Gedankenganges zu markiren scheinen, lauter vierte, siebente, zehnte u. s. w. Verse sind, also an Stellen stehen, welche bei der Zerlegung des Liedes in Tṛicas auf den Anfang eines Tṛica fallen würden; jene andern Verse dagegen, die nicht geeignet sind eine Anfangsstelle einzunehmen, mögen an zweiter, dritter, fünfter, sechster u. s. w. Stelle stehen, nicht aber an vierter oder siebenter. Man wird in einem Fall dieser Art kaum irren, wenn man die Zerlegung vornimmt; ob freilich eine Zerlegung in getrennte Lieder oder in Strophen, wird, wenn es sich überhaupt ausmachen lässt, von weiteren Erwägungen abhängen müssen. — Andre Momente, die auf eine Zerlegung hinführen, sind die folgenden: häufig werden drei auf einander folgende Ṛicas, die nach ihrer Stellung innerhalb des ganzen Sûkta in die Dreitheilung numerisch hineinpassen würden, unter einander durch gemeinsamen Refrain zusammengehalten, während die vorangehenden und folgenden Verse keinen oder einen andern Refrain haben — oder sie werden durch gemeinsame Anfangsworte als zusammengehörig characterisirt (wie VIII, 96, 16—18 tvaṃ ha tyad) — oder ihre Anfangsworte sind zwar nicht identisch aber werden doch deutlich als correspondirend empfunden (wie IX, 61, 16—18 die verschiedenen Casus von pavamâna, oder VIII, 64, 7—9 die Fragworte kva, kasya, kam) — oder irgend ein durch drei Verse häufig wiederholtes Schlagwort zeigt die Zusammengehörigkeit derselben (wie IV, 32, 19—21 bhûri und bhûridâ; III, 27, 13—15 vṛishan; ebenso IX, 64, 1—3; VIII, 96, 13—15 drapsa) — oder metrische Eigenthümlichkeiten

wie die Bevorzugung der Länge an der vorletzten Stelle des Gâyatrî-Pâda, oder die Combination einer Anushṭubh mit zwei darauf folgenden Gâyatrîs[1]) ergeben das nämliche Resultat — oder es führen darauf Specialitäten des Inhalts, Preis der vom Sänger empfangenen Gaben, der sich vom Rest des Liedes der Tṛica-Theilung entsprechend absondert; Fälle wie VIII, 76, wo in jedem Verse der ersten drei Tṛicas Indra zusammen mit den Maruts, in jedem Verse des letzten Tṛica Indra allein angerufen wird; die *babhrû* IV, 32, 22—24, u. dgl. mehr. Zuweilen wird auch das Eintreffen eines dieser Indicien, z. B. des gemeinsamen Anfangswortes mehrerer Ṛicas nicht in Bezug auf alle drei aber doch auf zwei der zu einem Tṛica verbundenen Verse characteristisch genug erscheinen um beachtet zu werden; so VI, 45, 10. 11 tam u tvâ; VIII, 32, 17. 18 panya id, panya â; VIII, 64, 10. 11 ayaṃ te. Von besondrer Wichtigkeit endlich ist die Beobachtung der Verbindungen und Trennungen der verschiedenen Verse bei ihrem Erscheinen in den übrigen vedischen Saṃhitâs, namentlich im zweiten Sâmavedârcika, sowie bei ihrer rituellen Verwendung, wie dieselbe sich aus dem Aitareya etc. ergiebt; wir werden auf diesen Gesichtspunkt eingehender zurückzukommen haben. So viel ich sehe, führt ein derartigen Indicien folgendes Aufsuchen der Strophentheilung innerhalb des Ṛigveda zu dem Satz, dass die Verbindung mehrerer metrisch gleichwerthiger[2]) Ṛicas zu kleineren Einheiten innerhalb desselben Hymnus durchaus von der *Dreizahl* beherrscht wird[3]) — wie denn Rigv. VIII, 76, 12 der Dichter sein in der häufigsten unter allen vedischen Triadenformen, der Gâyatrî-Triade abgefasstes Lied als *vâcam ashṭâpadîm navasraktim* (mit 3 × 3 Pâdas) bezeichnet, und Ait. 3, 23 die Regel aufgestellt wird: *tisṛibhir hi sâma sammitam.*

Die Bemerkung darf nicht unterdrückt werden, dass die abweichenden Auffassungen, von welchen *Geldner* und *Kaegi* sich in ihren „Siebenzig Liedern“ in Bezug auf Strophentheilung haben leiten lassen, mir nicht auf sicherem Grunde zu ruhen scheinen. Täusche ich mich nicht, so haben jene beiden Gelehrten es unterlassen, umfassendere Beobachtungen darüber anzustellen, was *äussere Indicien* und Anhaltspunkte in der *Ueber-*

1) Siehe die Bemerkung *Grassmann's* in seiner Uebersetzung I, 588 unter Nr. 672 und 677.

2) Diese Bestimmung muss hinzugefügt werden, um den Fall der *Pragâtha*-Strophe auszuschliessen: falls man es nicht — was ich übrigens kaum befürworten möchte — vorzieht auch diese Strophe, sofern das *pragrathana* mit ihr vollzogen wird, als einen *trica* zu betrachten.

3) Fälle in denen die Zerlegung in je vier Ṛicas sich als geboten herausstellt, bilden natürlich dann keine Instanz gegen diese Regel, wenn diese vierversigen Complexe nicht Strophen eines Liedes, sondern eigne, in unsrer Saṃhitâ rein äusserlich zu einem Sûkta zusammengeschobene Lieder sind. Uebrigens sind solche Lieder im Vergleich mit den dreiversigen recht selten.

lieferung (den andern Saṃhitâs, den Brâhmaṇa-Texten etc.) betreffs der Strophenbildungen im Ṛigveda lehren. Untersuchungen dieser Art sind meines Erachtens das, wovon methodischerweise ausgegangen werden muss, wenn die auf die Herstellung des Strophenbaus gerichteten kritischen Operationen nicht einer in sich zusammenhängenden Grundlage entbehren sollen. Statt dessen sind, wenn ich recht sehe, Geldner und Kaegi direct an die einzelnen Lieder herangetreten, um von Fall zu Fall durch Beobachtungen über den Gedankengang derselben — Beobachtungen, deren subjectiver Character jenen einsichtigen Forschern selbst am wenigsten entgehen kann — die Strophengliederung herzustellen: wobei dann Ausstossungen, Umstellungen, Annahmen von Lücken durch die erwachsenden Schwierigkeiten hindurchhelfen müssen. Man betrachte z. B. das 33. Lied bei *Geldner-Kaegi*, das Lied vom trunkenen Indra (Ṛigv. X. 119): die Uebersetzer lösen dasselbe in Strophen von je zwei Gâyatrîs auf und schieben den ersten Vers zwischen den fünften und sechsten. Gegenüber solchen Gâyatrî-Dyaden scheint mir, so lange ihre Annahme nicht durch greifbare äussere Characteristica gesichert sondern allein auf leisesten und bestreitbarsten Nuancen des Gedankenganges und Ausdrucks[1]) aufgebaut wird, das μέμνασ' ἀπιστεῖν unbedingtes Gebot. Der trunkene Indra disponirt, dünkt mich, auch in der überlieferten Gestalt jenes Hymnus seine Reflexionen soweit leidlich correct, wie man es von einem Gott in seiner Situation nur erwarten kann, und wir haben nicht nöthig Umstellungen zu machen um der Ueberlieferung zuwider das lustige Lied mit dem was *Geldner-Kaegi* einen „korrekten Strophenbau“ nennen, auszustaffiren[2]).

---

1) Allem Anschein nach haben die Uebersetzer V. 2 und 3 zu einer Strophe zusammen geordnet, weil in beiden der Ausdruck *un mâ pîtâ ayaṃsata*, V. 4 und 5, weil in beiden die *mati* vorkommt. Aber gehört dann nicht auch V. 6 (*nahi me akshipac cana* ...) mit V. 7 (*nahi me rodasî ubhe* ...), und V. 8 (*imâm pṛithivîm*) mit V. 9 (*pṛithivîm imâm*) mit demselben Recht zusammen?

2) Ich habe sämmtliche Lieder, welche *Geldner-Kaegi* in Strophen zu zwei Ṛicas zerlegen, hinter einander gelesen; nirgends sind mir dabei Erscheinungen entgegengetreten, welche meine Bedenken gegen jene Theilung und gegen die von ihr vielfach untrennbaren kritischen Operationen hätten beschwichtigen können. Ein unbefangener Leser z. B. des siebenten Maṇḍala wird, meine ich, die an Varuṇa gerichteten Lieder 86—88 als formell einander durchaus gleichartig empfinden. Bei G. K. (Nr. III—V) ist das erste in zweiversige Strophen zerlegt, das zweite ohne Zerlegung, das dritte wiederum zerlegt mit einem überschüssigen Schlussvers (dazu die Bemerkung: das Lied könnte ursprünglich mit V. 6 geschlossen haben). Das Lied 10, 129 (nâsad âsît etc.; G. K. Nr. LXVII) ist in zweiversige Strophen getheilt, indem vor V. 5 der Ausfall einer Ṛic angenommen wird. Beruht die Annahme dieses Ausfalls auf derjenigen der Strophentheilung? Oder hat umgekehrt die letztere die erstere zur Voraussetzung, welche dann ihrerseits wieder auf andern Momenten sich begründen müsste? S. VIII sagt uns *Roth* das eine: dass ein Vers, wenn nicht mehrere ausgefallen sei, ergebe sich mit Evidenz aus dem strophischen Bau. S. 166

Doch wir kommen in Gefahr den Faden unserer Untersuchung zu verlieren. Wir fragen, wie auch *Grassmann* gefragt hat: weisen die scheinbar ausserhalb der Reihenfolge stehenden Hymnen Indicien auf, welche eine Zerlegung in kleinere Hymnen und auf diese Weise die Durchführung des allgemeinen Anordnungsprincips auch in Bezug auf diese Lieder ermöglichen resp. erfordern?

Ich halte es für zweckmässig die bezeichnete Frage zunächst speciell in Bezug auf das neunte Maṇḍala zu erörtern. Hier führen schon Beobachtungen über die Verszahl der in und ausser der Reihe stehenden Hymnen, verglichen mit den entsprechenden Daten der andern Maṇḍala, auf Resultate, die für unsre Erwägungen nicht ohne Werth scheinen. Bekanntlich sind die Somalieder des neunten Buches zunächst nach den Versmassen und sodann innerhalb dieser Abtheilungen nach absteigender Verszahl geordnet; am Ende der betreffenden Reihen finden sich, ganz wie in den Büchern II—VII, Lieder, welche das Anordnungsprincip, sei es wirklich sei es scheinbar, verletzen und welche, wie dies auf der Hand liegt, in derselben Weise beurtheilt werden müssen wie die entsprechenden Hymnen der Familienbücher. Es schien mir angezeigt, da wo grössere, leicht und sicher zu erkennende Reihen nach der Verszahl geordneter Hymnen vorliegen, Zählungen über diese Verszahl — zunächst unter Nichtberücksichtigung der die

---

sagt uns *Geldner* das andre: es ist ein Vers ausgefallen, denn der Gedankengang zeigt eine Lücke. Mir scheint, dass weder auf dem einen noch auf dem andern Wege die Sache zu irgend welcher Wahrscheinlichkeit gebracht ist — von Evidenz spreche ich überhaupt nicht, denn diesen Ausdruck wird, meine ich, der Meister vedischer Forschung, der ihn gebraucht hat, selbst nicht aufrecht erhalten wollen. Was den Gedankengang anlangt — soll wirklich bei diesem Dichter, dessen Inneres, von dem Gähren neuer, grosser Ideen übervoll, nach mühsamem Ausdruck des zuvor kaum Ausgedrückten ringt, jedes Wort und jeder Satz sich in der correcten Geschlossenheit an das Vorangehende schliessen, welche den gebildeten Autor von heutzutage ziert? (Uebrigens ist der Anstoss in Geldner's Uebersetzung stärker als im Text; das beide in V. 5, zu welchem die Beziehung fehlt, setzt G. auf seine eigne Verantwortung; der Text hat viel weniger befremdend *ubhâ*.) Und der strophische Bau, der die Annahme jenes Ausfalls nothwendig machen soll, worin verräth er sich eigentlich? Ist V. 2 wirklich mit V. 1, oder V. 4 mit V. 3 so viel enger zusammengeschlossen, als V. 2 und V. 3 unter einander? Und wenn in der That hinter V. 5 ein fühlbarer Abschnitt ist und die beiden hinter demselben folgenden, das Lied schliessenden Verse mit einander eng verbunden sind — ist dies ein genügender Grund, um das ganze Lied in Versdyaden aufzulösen? Ich meine, eben je zahlreichere und bestimmtere Spuren die Triadentheilung grosser Massen von Liedern in der Ueberlieferung zurückgelassen hat, und je deutlicher der Zusammenhang ist, in welchem diese Theilung mit der liturgischen Technik der vedischen Priesterschulen stand, um so misstrauischer müssen wir gegen Zertheilungsweisen wie jene Dyadentheilungen sein, welche in der Ueberlieferung keine Stütze haben. — Was von den Dyaden Geldner-Kaegi's gesagt ist, wird man, meine ich, bei einer Prüfung der von *Grassmann* ähnlich zerlegten Hymnen (wie 3, 2; 3, 33; 6, 47) oder des von ihm und *Delbrück* in Pentaden getheilten Liedes 1, 25 in gleicher Weise bestätigt finden.

Ordnung verletzenden Lieder — vorzunehmen; ich habe dies einerseits für die Gâyatri-Reihe, die Jagatî-Reihe, die Trishṭubh-Reihe und die Ushṇih-Reihe von Buch IX, und andrerseits zur Vergleichung für die Agni- und Indra-Reihen der Bücher II—VII ausgeführt. Das Resultat war das folgende. In den angegebenen Partien von II—VII fanden sich:

Hymnen mit 25—16 Versen:	13
„ „ 15 „	8
„ „ 13 „	8
„ „ 12 „	6
„ „ 11 „	25
„ „ 10 „	11
„ „ 9 „	18
„ „ 8 „	13
„ „ 7 „	16
„ „ 6 „	22
„ „ 5 „	48
„ „ 4 „	8
„ „ 3 „	3

In den bezeichneten Abschnitten des neunten Buches dagegen:

Hymnen mit 11 Versen:	1
„ „ 10 „	7
„ „ 9 „	13
„ „ 8 „	6
„ „ 7 „	8
„ „ 6 „	28
„ „ 5 „	19
„ „ 4 „	8

Das Verhältniss stellt sich mithin im neunten Buche wesentlich anders als in den Familienbüchern. Längere Hymnen (über 11 Verse) fallen in den bei unsrer Zählung berücksichtigten Partien von Maṇḍ. IX ganz fort, während sie in II—VII nicht selten sind. Die Zahl 11 überwiegt in II—VII auffallend; sie ist mehr als viermal so häufig vertreten als 12, mehr als doppelt so häufig als 10: es liegt der Art der vedischen Dichter nicht fern, auch durch die Verszahl der Hymnen eine Anspielung auf die für das Trishṭubh-Metrum characteristische Zahl 11 zu machen. Im neunten Buche dagegen, welches nur wenige Trishṭubh-Lieder hat — welches, dürfen wir nach den früher gegebenen Auseinandersetzungen bereits sagen, im Wesentlichen ein Buch des Udgâtar und nicht des Hotar ist —, fehlt die Verszahl 11 ganz bis auf einen einzigen Fall, und zwar einen Âprî-Hymnus — den wie es scheint auf einer reinen Spielerei beruhenden auf Soma übertragenen Âprî-Hymnus —, dessen rituelle Natur eben diese Verszahl mit sich bringt. Wir weisen noch darauf hin, dass in Maṇḍ. II—VII die Verszahl 5 weitaus am häufigsten hervortritt; ebenso wie die gleich-

falls hervortretende Zahl 11 eine Primzahl und mithin Strophentheilung nicht zulassend; in Maṇḍ. IX dagegen überwiegt die 6zahl die 5zahl auf das entschiedenste — in II—VII stehen nur 22 Lieder mit 6 Versen gegen 48 mit 5 Versen —, so dass wir, wenn wir zugleich das Hervortreten der 9zahl im neunten Maṇḍala berücksichtigen, uns der Annahme zahlreicher dreiversiger Strophen zuneigen werden.

Wir finden es, wenn wir die Sâmaveda-Literatur daraufhin untersuchen, bestätigt, dass der stehende rituelle Gebrauch für die Pavamâna-Lieder eben den beschränkten Umfang verlangte, welchen die von uns aufgestellten Zahlen ausdrücken. Für jetzt aber beschäftigen wir uns mit den *ausserhalb* der Reihenfolge stehenden Liedern, die den oben aufgeführten Serien des neunten Buches angehängt sind. Dieselben sind zwölf an der Zahl, und *kein einziges unter ihnen hält sich in den Grenzen des Umfanges, welche wir als für die richtig geordneten Lieder ausnahmslos massgebend erkannt haben.* Und zwar handelt es sich nicht um unerhebliche Ueberschreitungen, sondern um ein Ueberspringen dieser Grenzen, wie es schroffer kaum gedacht werden kann. Wir finden nämlich je einen Hymnus zu 58, 48, 32 Versen: sechs Lieder zu 30 Versen, und je eines zu 24, 14, 12. Die meisten dieser Lieder überschreiten also das im Uebrigen geltende Maximum des Umfangs um das Dreifache oder noch stärker. Wie sollen wir bei Liedern, die in ihrem Inhalt durchaus den innerhalb der Ordnung stehenden gleichartig sind und für welche eine von jenen abweichende rituelle Verwendung schlechterdings unerfindlich ist, diesen so auffallenden und ausgeprägten Unterschied des Umfanges erklären?

Dass Zerlegungen wie *Grassmann* sie vorgenommen hat das richtige Mittel zur Lösung der bezeichneten Schwierigkeiten bilden, wird, so hoffe ich, nach dem bisher Erörterten von vorn herein als glaublich erscheinen. Die Verszahlen — vor Allem das sechsmalige Auftreten der Zahl 30 — weisen darauf hin, dass im Ganzen Triaden zu erwarten sein werden. Und diese Erwartung wird durch die Untersuchung der Texte selbst durchaus bestätigt. In den Liedern zunächst, welche am Schluss der Gâyatrî-Serie stehen (61—67[1]), finden wir Anknüpfung eines Verses an den vorangehenden oder Zusammenschliessung mehrerer Verse durch irgend eines der oben erörterten Momente immer

---

1) Den Schluss von 67 möchte ich von diesen Bemerkungen ausgenommen wissen; hier liegen allem Anschein nach Anhängsel vor, die für sich zu beurtheilen sind. Bis V. 18 ist Alles klar; auch V. 19—21 scheinen noch in der gewöhnlichen Weise zusammenzugehören. Dann möchte ich ein Lied 22—27 und eines 28—30 annehmen, auf welche in V. 31—32 als angehängter Schluss der Preis des Studiums der Pavamâna-Verse folgt.

nur so, dass die verbundenen Verse in dieselbe Triade fallen[1], während die vierten, siebenten, zehnten u. s. w. Verse vielfach einen mehr oder minder fühlbaren Neuanfang markiren. Selbstverständlich würde der Eindruck, welchen eine einzelne Stelle in dieser Beziehung auf den Leser macht, ein zufälliger und irreführender sein können; die consequente Wiederkehr aber der bezeichneten Erscheinung in einer grösseren Reihe von Fällen lässt kaum einen Zweifel übrig. Für entscheidend endlich werden wir es ansehen dürfen, dass die zahlreichen Entlehnungen der Sâma-Saṃhitâ aus den in Rede stehenden Hymnen[2]) durchweg die Triadentheilung bestätigen; die im ersten Sâmavedârcika stehenden einzelnen Yoni-Verse finden sich im Ṛik-Text durchweg an erster, vierter, siebenter u. s. w. Stelle[3]); die im Uttarârcika aufgeführten Tṛicas wie auch die leeren Räume, welche häufig zwischen mehreren im Sâmaveda sich findenden Entlehnungen übrig bleiben, entsprechen den Triaden 1—3, 4—6, 7—9 etc. des Ṛigveda. Eine weitere Bestätigung des sogleich auszusprechenden Resultates wird sich alsbald finden; wir glauben aber das letztere, in Uebereinstimmung mit Grassmann, schon hier dahin formuliren zu dürfen, dass die scheinbar das Anordnungsprincip verletzenden langen Hymnen 61—67 in kurze dreiversige Lieder zu zerlegen sind, welche in der That an eben der Stelle der Sammlung stehen, an welcher wir sie jenem Princip entsprechend zu finden erwarten müssen.

Von den beiden Hymnen, welche am Ende der Jagatî-Reihe die Anordnung verletzend ihre Stelle gefunden haben (85. 86), gestattet und verlangt nur der zweite die Zerlegung in Triaden[4]). Bei dem ersten, aus 12 Ṛicas bestehenden, markirt sich deutlich zwischen dem Ende von V. 8 und dem Anfang von V. 9 ein Abschnitt; die Verse 9—12 werden durch den Sinn zusammengehalten[5]). So hat Grassmann ohne Zweifel auch hier das Richtige getroffen, wenn er dies Sûkta in *Tetraden* zerlegt hat. Hier haben wir nun die klarste Bestätigung dafür, dass die Anordnung

1) Anknüpfung irgend welcher Art an den vorangehenden Vers: 61, 2. 6. 8. 9. 12. 29; 62, 2. 3. 6. 8. 17. 24; 63, 21. 29; 64, 5. 6. 12. 20. 23. 26; 65, 9. 11; 66, 3. 14. 23. Zusammenschliessung der drei Verse eines Tṛica oder zweier von ihnen: 61, 16—18; 62, 4—6. 17—18. 26—27; 63, 7—9. 25—27; 64, 1—3. 14—15; 65, 17—18. 22—24. 25—27. 28—30; 66, 5—6. 16—18. 19—21. 25—27; 67, 1—3. 10—12. 16—18.

2) Indische Studien II, 339—340.

3) Ausgenommen ist nur Sv. I, 492 = Ṛv. IX, 65, 24. Der Inhalt des Verses macht es wahrscheinlich, dass er auch für sich allein, von seiner Stellung im Tṛica losgelöst, als Beschwörungsformel verwendet werden konnte.

4) Man beachte die Zusammengehörigkeit von V. 5. 6; 8. 9; 11. 12; 14. 15; 19. 20; 28—30; 41. 42, sowie die Entlehnungen im Sâmaveda (Ind. Studien II, 341).

5) Der Sâmaveda bietet hier leider keinen Anhalt.

nach absteigender Länge auch für diese Hymnen gilt: auf die Jagatî-Hymnen in 5 Versen (75—84) folgen die in 4 Versen (drei Lieder zusammengefasst zu Sûkta 85) und dann die in 3 Versen (sechzehn Lieder zusammengefasst zu Sûkta 86).

Genau die gleiche Erscheinung kehrt auf dem Gebiet der Trishṭubh-Serie wieder. Die Hymnen 96 und 97, zu 24 resp. 58 Ṛicas, verletzen hier scheinbar das Anordnungsprincip. Für 96 erweist der Sâmaveda deutlich die Tetradenbildung [1]; für 97 ergeben sich Triaden in derselben Weise wie auch aus den Indicien, welche der Text selbst liefert [2]. Im Hymnus 106 endlich, am Schluss der Ushṇih-Reihe, ist die Triadentheilung deutlich angezeigt, bis auf die letzten Verse, bei welchen Störungen eingetreten sind.

Wenden wir nun die am neunten Maṇḍala gewonnenen Erfahrungen auf die Familienbücher an, so kommen wir auch hier mit Hülfe von Beobachtungen, die den eben mitgetheilten durchaus analog sind, zu dem Resultat, dass die aus der absteigenden Reihenfolge anscheinend herausfallenden Hymnen zum grossen Theil in Tṛicas resp. bei Pragâthas in zweiversige Complexe aufzulösen und dadurch mit dem Anordnungsprincip in Einklang zu setzen sind [3]; erst hinter diesen kürzesten, die geordnete Reihe abschliessenden Hymnen folgen in der Regel solche, die eine wirkliche nicht zu beseitigende Ausnahme von dem Anordnungsgesetz darstellen und ohne Zweifel als spätere Anhänge aufgefasst werden müssen [4]. Eine eigenthümliche Anomalie ist jedoch zu beachten:

---

1) Als Yonis werden nämlich die Verse 1, 5, 13 verwandt; im Uttarârcika begegnen die Gruppen 5—7, 17—19, also jedesmal die drei ersten Verse einer Tetrade, ganz so wie in den Hymnen 75, 76, 82, 83 die drei ersten Verse von Pentaden verwandt worden sind.

2) Nur am Schluss des Ganzen ist eine Störung des regelmässigen Verhältnisses ersichtlich.

3) Die rituelle Verwendung der Hymnen, wie sie aus den Brâhmaṇa- und Sûtratexten für uns hervorgeht, ist im Allgemeinen von dem richtigen Bewusstsein davon beherrscht, was ein einheitlicher Hymnus ist und was nicht (s. unten den Anhang über die Ṛik-Citate im Aitareya). Wenn jedoch an bestimmten Punkten des Rituals auch die Hymnen, in welchen wir nur äusserlich zusammengeschobene Complexe verschiedenartiger Elemente erkennen, in ihrem vollen Umfang verwandt werden, so darf uns dies nicht irre machen: in einem rituellen Zusammenhang nämlich wie dem des Prâtaranuvâka, des Âçvinaçastra, der Mahâvrata-Litanei, wo grosse, nach den Versmaassen geordnete Complexe von Liedern aus der ganzen Saṃhitâ zusammengestellt sind und vielfach auch Reihen sicher von einander unabhängiger Hymnen in demselben Versmass (wie VII, 3—4; 7—12; siehe Âçv. Çraut. 4, 15, 7) an einander geschoben werden. Finden wir etwas, das in unsrer Saṃhitâ *ein* Hymnus heisst, seinem ganzen Umfange nach in einer solchen Litanei verwandt, so kommt dies natürlich für die Frage, ob es thatsächlich *ein* Hymnus *ist*, schlechterdings nicht in Betracht.

4) Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass bei der Zusammenschiebung der ursprünglich von einander gesonderten Stücke auch Elemente beider Gattungen, die schliessenden Lieder der geordneten Reihe und jüngere Anhangs-

wenn in der Regel die Auflösung, durch welche die richtige Reihenfolge herzustellen ist, eine Auflösung grösserer Versmassen in selbstständige Lieder sein muss, so finden sich einige Stellen, an welchen nur in Strophen aufzulösen ist: so bleibt ein grösseres, aus Strophen zusammengesetztes Lied bestehen, welches dem Anordnungsprincip streng genommen widerspricht [1]). Die Resultate unsrer Untersuchungen würden, dies kann nicht geläugnet werden, sich besser abrunden, wenn Fälle dieser Art nicht vorlägen; doch wird die Sicherheit der gewonnenen Ergebnisse durch dieselben kaum gefährdet werden: dazu sind die Momente, von denen unsre Untersuchung ausgegangen ist, zu zahlreich und zu gewichtig und die Richtung zu constant, auf welche unsre Vermuthungen durch jene Momente hingeführt werden. Allem Anschein nach sind die Ordner des Ṛigveda selbst durch das Nebeneinanderexistiren von Strophenreihen, die zu Liedern zusammengehören, und von äusserlich ähnlichen Reihen, bei welchen jede Strophe für sich allein steht, hier und da in die Irre geführt worden, so dass sie durch eine Vermischung beider Fälle das von ihnen sonst befolgte Anordnungsprincip durchbrochen haben.

Werfen wir nun, nachdem wir uns mit den dreiversigen überwiegend in Gâyatrî abgefassten Liedern und den zweiversigen Pragâthaliedern beschäftigt haben, einen vergleichenden Blick auf die längeren Hymnenreihen, welche in der Ordnung der Familienbücher jenen vorangehen: fast durchgängig verhalten sich diese zu den von uns angewandten Fragestellungen entgegengesetzt wie die Tṛicas resp. Pragâthas, und Alles deutet darauf hin, dass dieser Gegensatz zuletzt in der Verschiedenheit der von Hotar und Udgâtar adoptirten Liedformen wurzelt. Wir erinnern an die schon oben (S. 446) berührte Thatsache, dass das Trishṭubh-Metrum in den längeren Hymnen ebenso entschieden dominirt, wie es in den dreiversigen Hymnen selten ist, und dass dort umgekehrt Gâyatrî und Pragâtha ebenso sehr zurücktreten, wie sie in den drei- resp. zweiversigen Hymnen überwiegen [2]). Hier und da tritt allerdings

---

stücke zu *einem* Sûkta vereinigt werden konnten. Ich möchte glauben, dass dies z. B. V, 51 und 78 geschehen ist; wir werden V, 51, 1—4. 5—7. 8—10; 78, 1—3 als Schluss der geordneten Reihe, dagegen 51, 11—15; 78, 4—9 als Anhang anzusehen haben.

1) Man vergleiche z. B. IV, 30; VII, 31. Vielfach mögen Fälle dieser Art sich unter den Liedern vorfinden, bei welchen die Zerlegung offenbar angezeigt ist, es jedoch an Anhaltspunkten dafür fehlt, ob Strophen oder selbstständige Lieder vorliegen.

2) Zur Veranschaulichung möge folgende Zählung in Bezug auf das siebente Maṇḍala dienen (mit Ausschluss der Anhangshymnen hinter den geordneten resp. durch Zerschneidung in die Ordnung einzufügenden Liedern, sowie mit Nichtberücksichtigung der Schlusslieder von 92 an): unter den Liedern von mehr als drei Versen finden sich 502 Verse in Trishṭubh oder Jagatî, wozu noch 32 in Virâj (drei statt vier Trishṭubh-Pâdas) kommen; dagegen nur 4 Verse in Gâyatrî und keine Pragâthas. Unter den dreiversigen

auch unter den mehr als dreiversigen Liedern das Gâyatrî-Metrum auf (II, 6—8; III, 37; IV, 8. 9 etc.), gelegentlich auch ein Gâyatrî-Lied, welches aus Tṛica-Strophen componirt ist (II, 41), oder ein Pragâtha-Lied von mehreren Strophen (III, 16). Aber diese verhältnissmässig seltenen Erscheinungen können die Thatsache nicht verdunkeln, dass als Grundtypen sich in den Familienbüchern herausstellen auf der einen Seite das Gâyatrî-Lied in drei Versen und das zweiversige Pragâtha-Lied, auf der andern Seite das längere Lied meistens in dem Metrum Trishṭubh. Wir sammelten oben die Zeugnisse für die Verwendung der Gâyatrî- und Pragâtha-Lieder als Gesangtexte; wir geben hier eine Auswahl von Stellen, welche die liturgische Bedeutung des andern Hymnentypus, dessen der Trishṭubh-Lieder erkennen lassen.

II, 19, 7: evâ ta Indro*catham* ahema çravasyâ na tmanâ vâjayantaḥ.

IV, 2, 20: etâ te Agna *ucathâni* vedho 'vocâma kavaye tâ jushasva (vgl. Vers 16).

IV, 20, 10: navye deshṇe *çaste* asmin ta *ukthe* pra bravâma vayam Indra stuvantaḥ.

V, 45, 3: asmâ *ukthâya* parvatasya garbho mahînâṃ janushe pûrvyâya vi parvato jihîta sâdhata dyaur âvivâsanto dasayanta bhûma.

VI, 67, 10: vi yad vâcaṃ kistâso bharante çaṃsanti ke cin nivido manânâḥ âd vâṃ bravâma satyâny *ukthâ* nakir devebhir yatatho mahitvâ.

VII, 26, 1: tasmâ *ukthaṃ* janaye yaj jujoshan nṛivan naviyaḥ çṛiṇavad yathâ naḥ.

Diesen den Familienbüchern entnommenen Stellen füge ich aus dem ersten Maṇḍala noch die folgenden bei:

I, 73, 10: etâ te Agna *ucathâni* vedho jushṭâni santu manase hṛide ca.

I, 100, 17: etat tyat ta Indra vṛishṇa *ukthaṃ* Vârshâgirâ abhi gṛiṇanti râdhaḥ.

I, 140, 13: abhi no Agna *uktham* ij juguryâḥ.

Der technische Gebrauch von *uktha* in stehender Verbindung mit dem Verbum *çaṃs* in den Brâhmaṇatexten für die grossen Recitationen des Hotar ist allbekannt und es bedarf darüber keiner Nachweisungen; wer es beobachtet, dass *uktha* mit *çaṃs* auch in der Ṛiksaṃhitâ in ebenso fester, technischer Verbindung steht (ein Blick auf die betreffenden Artikel in *Grassmann*'s Wörterbuch genügt um dies zu zeigen), wird die specielle Beziehung

---

Liedern (resp. denen die von den Ordnern der Sammlung als solche behandelt sind, während in der That längere Lieder mit dreiversigen Strophen vorliegen, s. oben Seite 460) haben wir Trishṭubh nur 23 mal, Virâj 3 mal, dagegen Gâyatrî 33 mal; ausserdem sind 31 Pragâtha-Strophen da. Allerdings würden die andern Maṇḍala nicht vollkommen ebenso ausgeprägte Zahlen über das Vorherrschen der Trishṭubh in den längeren Hymnen ergeben.

dieses Ausdruckes auf die liturgische Thätigkeit des Hotar auch für die Saṃhitâ-Zeit anzunehmen kein Bedenken tragen [1]. Von den directen Zeugnissen aus dem Ṛigveda, welche zur Bestätigung dieser Auffassung geltend gemacht werden können, möge es genügen hier die folgenden anzuführen:

IV, 21, 5: upa yo namo namasi stabhâyann iyarti vâcaṃ janayan yajadhyai, ṛñjasânaḥ puruvâra *ukthair* endraṃ kṛṇvîta sadaneshu *hotâ*.

VII, 56, 18: â vo *hotâ* johavîti sattaḥ satrâcîṃ râtiṃ Maruto gṛṇânaḥ, ya îvato vṛishaṇo asti gopâḥ so advayâvî havate va *ukthaiḥ*.

VII, 33, 14: *uktha*bhṛitaṃ *sâma*bhṛitam bibharti.

VIII, 95, 7: eto nv Indraṃ stavâma çuddhaṃ çuddhena *sâmnâ*, çuddhair *ukthair* vâvṛidhvâṃsaṃ.

Die schlagendste Stelle aber ist III, 53, 3:

*çaṃsâvâ*dhvaryo prati me gṛiṇîhi ...athâ es bhûd *uktham* Indrâya *çastam*.

Hier haben wir — allerdings in einem der ursprünglichen Ordnung des dritten Maṇḍala angehängten Liede — dieselben technischen Details der Hotarrecitation, welche wir aus den späteren Ritualtexten kennen: die Aufforderung des Hotar an den Adhvaryu zum gemeinsamen Vortrage mit dem Wort *çaṃsâva* oder wie dies mit Trübung des Vocals der ersten Sylbe und mit angehängtem *om* geschrieben wird, *çoṃsâvom* (Ait. Br. 3, 12 [2]), die Bezeichnung des Respondirens, welches dem Adhvaryu obliegt, mit *prati-gar*, endlich die Ausdrücke *uktha* und *çaṃs* für die vorzutragende Liturgie selbst.

Man kann danach nicht zweifeln, dass die Uktha-Lieder des Ṛigveda, die wir im Grossen und Ganzen durch erheblichere Länge, durch das seltene Vorkommen strophischer Gliederung und durch das Hervortreten des Metrums Trishṭubh characterisirt fanden, für den Hotar und seine Gehülfen verfasst worden sind, sogut wie die Sâman-Texte mit ihren drei resp. zwei Versen und ihrer Bevorzugung der Metra Gâyatrî und Pragâtha für den Udgâtar und seine Genossen bestimmt waren.

An einer Stelle tritt uns eine Vermischung der beiden Typen entgegen, zu deren vollem Verständniss ich bis jetzt nicht habe gelangen können: eben hier reisst, so viel ich sehe, die Uebereinstimmung der liturgischen Formen des Ṛigveda und der späteren vedischen Tradition ab. Ich meine den Typus, welcher der herr-

---

1) Ich kann nicht finden aus welchem Grunde das Petersburger Wörterbuch neben der technischen Bedeutung von *uktha* die allgemeine Bedeutung „Spruch, Preis, Lob“ aufstellt und dieser die grosse Mehrzahl der Stellen aus den vedischen Saṃhitâs zuordnet.

2) Vgl. auch die von *Garbe* zum Vaitânasûtra 20, 18—20 gesammelten Stellen.

schende im VIII. Maṇḍala ist: längere Lieder, bestehend aus Gâyatrî- resp. Ushṇih-Ṭṛicas oder aus Pragâtha-Strophen, so jedoch, dass diese nicht, wie in den aus der Reihenfolge fallenden Hymnen der Familienbücher, als selbständige Lieder aus einander zu lösen sind, sondern dass sie fast immer, — dies beweisen unverkennbare Indicien — als Theile desselben Hymnus verstanden werden müssen. Wir haben es hier in der Hauptsache unzweifelhaft mit Sâman-Texten zu thun: das zeigt die Ṭṛica-Form, das Herrschen von Gâyatrî und Pragâtha, das Zurücktreten der Trishṭubh, die ausserordentliche Häufigkeit von Entlehnungen in den beiden Ârcika, endlich die in unserm obigen Verzeichniss (S. 443 fg.) aufgeführten Stellen dieses Maṇḍala. Aber der grosse Umfang der Hymnen passt nicht zu dem, was wir sonst über die Sâman-Texte wissen und macht den Eindruck einer Anlehnung an den Uktha-Typus[1]. Das zweite Ârcika zeigt uns, dass Sâman-Texte nur in sehr seltenen Fällen und in sehr geringem Maasse über die Länge eines Ṭṛica hinausgehen; einzig bei den Pavamâna-Liedern begegnen längere Texte (nämlich bis zur Länge von 10 Versen). Und in Uebereinstimmung hiemit finden wir, wenn wir die Familienbücher II—VII unter Hinzunahme des Somabuches IX prüfen, doch als die herrschenden Formen der Sâman-Texte den Ṭṛica und den Pragâtha, und wiederum nur oder doch fast nur bei den Pavamâna-Liedern eine erheblichere Ausdehnung. Wir können, scheint es, der Annahme nicht entgehen, dass in gewissen Sängerkreisen — der überwiegenden Mehrzahl nach waren es Kaṇviden — eine von der sonstigen, in den übrigen Maṇḍala des Ṛigveda und in der späteren Ueberlieferung durchgeführten Praxis abweichende Form der Sâmanvorträge in Geltung stand: das längere, aus Ṭṛicas oder Pragâthas bestehende Lied — sei es nun dass man hier eine grössere Reihe von Strophen auf dasselbe Sâman sang, oder dass, wie wir in der späteren rituellen Ueberlieferung vielfach eine Anzahl von Sâman hinter einander zu demselben Text vorgetragen finden, so in diesem Kreise von Liturgikern die entsprechenden Sâman auf verschiedene Strophen desselben Liedes vertheilt wurden[2].

1) In der That finden sich auch Stellen, welche — im Einzelnen mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit — für die Ukthanatur der betreffenden Abschnitte sprechen: so VIII, 6, 43; 66, 5 (aber V, 1: bṛihad gâyantah); 62, 4; 88, 6. Oder sollte hier möglicherweise an eine andere technische Bedeutung von uktha zu denken sein, indem die der Ukthya-Feier eigenthümlichen, überwiegend dem Indra geltenden Sâmanvorträge so genannt werden? (Pañc. Brâhm. 8, 8; die Texte Sâmav. II, 1, 1, 21—23 etc.)

2) Hierauf würde der Umstand führen, dass ausserordentlich häufig eine grössere Zahl von Versen desselben Liedes aus Buch VIII als Yonis im ersten Ârcika erscheinen, während in Buch IX — mit Ausnahme selbstverständlich der Hymnen, die in Wahrheit als eine Vielheit von einander unabhängiger Lieder aufzufassen sind — dies recht selten der Fall ist. — Vielleicht könnten auch in einzelnen Fällen die Strophen eines solchen längeren Sâmantextes bestimmt gewesen sein, an den verschiedenen Tagen eines mehrtägigen Opferfestes an entsprechender Stelle vorgetragen zu werden.

Hoffentlich gelingt es weiter fortgesetzten Untersuchungen, hierüber Klarheit zu schaffen. Ich glaube aber, die Lücke unsrer Erkenntniss, welche wir vorläufig an dieser Stelle bestehen lassen müssen, hindert uns nicht, schon jetzt als den Ertrag der von uns geführten Untersuchungen die folgenden Sätze hinzustellen:

Die Lieder des Ṛigveda, im spätern Ritual bald von der Hotar-Gruppe bald von der Udgâtar-Gruppe der Ṛitvijas vorgetragen, sind auch ursprünglich — ihrer grossen Hauptmasse nach — theils für diese, theils für jene Verwendung verfasst worden. Ihr Gebrauch im spätern Ritual schliesst sich in dieser Hinsicht im Ganzen an ihre ursprüngliche Bestimmung an[1].

Die Udgâtar-Partien sind formell durch das Ueberwiegen der Metra Gâyatrî und Pragâtha sowie durch die Ṭṛica-Form (resp. beim Pragâtha die Form der zweiversigen Strophe) characterisirt. Den Hotar-Liedern pflegt die Strophenform zu fehlen; es herrscht in ihnen das Trishṭubh-Metrum vor.

Hauptsitze von Udgâtar-Liedern sind die Kaṇva-Partien des ersten Maṇḍala, das achte Maṇḍala, das neunte Maṇḍala, aus den Familienbüchern die scheinbar das Anordnungsprincip nach absteigender Verszahl verletzenden Partien, in welchen durch Zerschneiden der langen Lieder in Ṭṛicas resp. Pragâthas zugleich die correcte Form des Sâman-Textes und die richtige Anordnung herzustellen ist.

Nachträgliches über die Composition der beiden Sâmavedârcika.

Indem ich zu den in meinen obigen Untersuchungen enthaltenen Bemerkungen über die Beziehung der Sammlungen der beiden Sâmavedârcika zur Ṛigveda-Sammlung hier einiges Weitere ergänzend hinzufügen möchte, sei es mir zuvörderst gestattet, die Einrichtung dieser beiden Ârcika an sich und ihr Verhältniss zu einander in der Kürze zu skizziren.

Die Priester, welche die Udgâtar-Wissenschaft pflegten, besassen auf der einen Seite die Kunde heiliger Sangweisen (sâman), auf der andern Seite die Kunde sangbarer Texte. Zu einem Texte konnten viele Weisen gesungen werden; einer Weise konnten viele

1) Wobei selbstverständlich die aus S. 447 Anm. 2 und S. 459 Anm. 3 sich ergebenden Einschränkungen zu berücksichtigen sind.

Texte untergelegt wurden[1]. Auch solche Texte wusste man einer Sangweise zu adaptiren, welche in einem andern Metrum als dem jener Weise von Natur zugehörigen verfasst waren[2].

Die Sangweisen wurden, wie sich von selbst versteht, an bestimmten Texten schulmässig überliefert. Zu diesem Zwecke genügte, während bei ihrer sacralen Verwendung die Sâman in der Regel auf drei Textverse gesungen wurden, ein Vers[3]. Man wählte daher für jede Sangweise, die man als dem Veda der Sâman zugehörig betrachtete, unter den Texten, zu welchen sie sich verwenden liess, einen — ohne Zweifel im Allgemeinen den gebräuchlichsten — aus, um an einem (meistens natürlich dem ersten) Verse desselben das betreffende Sâman zu lehren; wobei nicht ausgeschlossen war — vielleicht hat man es bei der Vornahme dieser Auswahl sogar als zur Verminderung des Lernstoffes führend erstrebt — dass einer ganzen Anzahl von Sâman derselbe Vers als ihr Normaltext — nach dem stehenden schon in den Brâhmaṇatexten sich findenden Ausdruck als ihre *yoni* — untergelegt wurde[4]. Die Sammlung der Yonis liegt im ersten der beiden Ârcika vor[5].

Das zweite Ârcika giebt eine nach der liturgischen Folge der hauptsächlichen Opfer geordnete Zusammenstellung der bei diesen zu singenden Texte in ihrem vollen Umfang, in der Regel also in drei Versen. Dass in sehr zahlreichen Fällen der erste Vers eines im zweiten Ârcika sich findenden dreiversigen Liedes im ersten Ârcika erscheint, ist eine allbekannte Thatsache[6], deren

---

1) Man vergleiche die Bemerkungen Barth's in seiner wichtigen Recension von Burnell's Ârsheya Brâhmaṇa, Revue critique 1877, II, 22. — Characteristisch für dies unabhängige Nebeneinanderstehen von Texten und Melodien ist es, wenn an einer bestimmten Stelle des Opfers zuerst immer dasselbe Sâman jedesmal mit einem andern Text, dann immer derselbe Text jedesmal mit einem andern Sâman wiederholt wird. Pañcaviṃça Brâhmaṇa IV, 5.

2) Ein Beispiel giebt Pañcaviṃça Brâhmaṇa XVIII, 11, 2: yajñâyajñîyam anushṭubhi bhavati. Das eigentlich dem Yajñâyajñîya zukommende Versmass ist bekanntlich die Bṛhatî. — Man vergleiche auch Lâṭyâyana VI, 1, 2; VII, 9, 12; 11, 19 etc.; Sâmavidhâna Brâhmaṇa 1, 13.

3) Die Melodie wurde dann bei dem zweiten und dritten Vers wiederholt. So die Çruti bei Sâyaṇa zum Sâmav. vol. I p. 38 (ed. Bibl. Indica): yad yonyâṃ (über diesen Ausdruck s. sogleich) tad uttarayor gâyatîti çrûyate.

4) Das Ârsheya Brâhmaṇa giebt eine Uebersicht der zu jeder Yoni gehörigen Sâman. Darin übrigens, dass aus einer Yoni die und die Sâman als „entsprungen“ angesehen wurden, lag nicht, dass nicht auch andre Sâman auf die betreffende Strophe gesungen werden konnten, die man aus irgend welchem Grunde einer andern Yoni zutheilen vorzog.

5) Sâyaṇa zur Sâmaveda Saṃhitâ (ed. Bibl. Indica) vol. I p. 22: chandomake granthe (d. h. in dem ersten Ârcika, für welches die Anordnung nach den Metris characteristisch ist) nânâvidhânâṃ sâmnâṃ yonibhûtâ eva 'rcaḥ paṭhitâḥ.

6) Benfey, Einleitung zum Sâmav. S. XIX; Weber, Ind. Lit. Gesch.[2] S. 69; Grassmann, Uebers. I, S. 584 etc.; Barth a. a. O. 26. Eine bequeme

Erklärung aus dem Gesagten von selbst folgt. Es darf jedoch andrerseits auch nicht übersehen werden, dass ausserordentlich viele Yonis im ersten Buch begegnen, welchen kein Tṛica im zweiten entspricht, und ebenso auch viele Tṛicas, zu welchen keine Yoni sich findet. Die Ursachen hiervon liegen zum Theil nahe. War ein Tṛica nach einer Weise zu singen, für welche schon eine anderweitige Yoni, der erste Vers eines andern nach derselben Melodie gehenden Tṛica aufgestellt war, so konnte jener Text natürlich in der Yoni-Sammlung selbst nicht vertreten sein [1]). Ebenso wenn die Melodie des betreffenden Tṛica — ein besonders häufiger Fall — das Gâyatra war: dieser Sangweise, welche eine gewisse exceptionelle Stellung einnimmt, in den Brâhmaṇa-Texten als das erste unter den Sâman aufgeführt wird und auch im Geyagâna sowie entsprechend im Ârsheya Brâhmaṇa an der Spitze steht, entspricht überhaupt keine eigne Yoni im ersten Ârcika [2]). Endlich ist es denkbar, dass auch Texte, die überhaupt nicht für den Sâmangebrauch bestimmt, aber anderweitig dem Ritual des Udgâtar zugehörig waren, in das zweite Ârcika aufgenommen worden sind [3]), wo es sich dann von selbst versteht, dass das erste Ârcika nichts Entsprechendes enthalten kann. — Auf der andern Seite die correspondirende Erscheinung, das Auftreten von Yonis im ersten Ârcika, welchen im zweiten kein Tṛica entspricht, ist vielleicht nicht ganz ebenso leicht und sicher zu erklären. So viel zunächst scheint mir kaum zu bezweifeln, dass auch diese Yonis wenigstens im Grossen und Ganzen von Hause aus dazu bestimmt waren, zusammen mit einem zweiten und dritten, resp. bei Pragâthas mit einem zweiten Verse vorgetragen zu werden. Dass z. B. die sehr zahlreichen Bṛihatîs, die nur in Ârc. I erscheinen, sämmtlich losgerissen von ihrer natürlichen Verbindung mit der zugehörigen Satobṛihatî vorgetragen werden sollten [4]) — hier und da gelangt

Uebersicht dieser den beiden Ârcikas gemeinsamen Verse giebt Whitney's Tabelle Ind. Stud. II, 354 fgg.

1) Ein Beispiel liefert Pañc. Brâhm. V, 3, 1 mit dem Schol., wo für den im ersten Ârcika nicht vertretenen Text Sv. II, 1166 fgg. die Melodie des Bândam vorgeschrieben ist; die Yoni derselben ist im Âraṇyaka-Theile des ersten Ârcika enthalten (Ṛigv. 3, 26, 7; s. Monatsber. der Berliner Akademie 1868, 233). Aehnliche Fälle sind sehr häufig; es möge etwa noch auf Lâṭyâyana IV, 6, 14; 7, 1 verwiesen werden.

2) Siehe die Ausführungen des Pañcaviṅça Brâhmaṇa VII, 1 über das Gâyatra. Als die Yoni desselben wird die Sâvitrî betrachtet (s. Sâmaveda Saṃhitâ ed. Bibl. Indica vol. I p. 93, Note 1). Beispiele von Texten des zweiten Ârcika, deren Anfangs-Vers im ersten Ârc. nicht wiederkehrt und welche auf die Gâyatra-Melodie zu singen sind, s. Pañc. Br. VI, 9, 1, vgl. VII, 1, 1; IV, 9, 4 mit Schol.; Lâṭyâyana I, 5, 11; 8, 14 etc.

3) Hierauf deutet die Bemerkung von Satyavrata Sâmaçramin in der Vorrede zum fünften Bande der Sâmav. Saṃh. in der Bibliotheca Indica (pag. 1): çraute karmaṇi vihitânâm sâmaçûnyânâm api katyṛcâm etc. Beispiele sind mir jetzt nicht zur Hand.

4) An sich freilich ist die Verwendung der Bṛihatî allein ohne die Sato-

in dieser Loslösung nicht einmal die grammatische Construction der Yoni zum Abschluss —, ist schwer glaublich; auch der Umstand, dass die allein im Ârc. I sich findenden Verse ganz ebenso überwiegend, wie die, zu welchen das zweite Ârc. einen Tṛca giebt, im Ṛigveda an erster, vierter, siebenter, zehnter etc. Stelle der Hymnen erscheinen, lässt annehmen, dass sie auf strophische Erweiterung berechnet waren. Dass die vollständigen Strophentexte zu diesen Yonis trotzdem auf dem Gebiet der Sâmaveda-Literatur nicht vorhanden sind, befremdet in der That. Wir werden uns, meine ich, vorstellen dürfen, dass ähnlich wie die Ṛishifamilien für die Hotar-Vorträge beim Opfer viel mehr Lieder producirt haben, als in der allmählich sich feststellenden regelmässigen Form der Litaneien Verwendung finden konnten, es so auch viel mehr Sâman gegeben hat, als für die Opfer und vollends für den eng umgrenzten Kreis der grossen regulären, im zweiten Ârcika berücksichtigten Opferformen gebraucht wurden. Die Auswahl der für diese Opferformen acceptirten Gesänge musste also eine sehr erhebliche Anzahl von Sâman und von zugehörigen Texten ausschliessen. Während aber die nicht aufgenommenen Sâman im Gayagâna — und entsprechend ihre Yoniverse im Pûrvârcika — als ein Bestandtheil der Schultradition fortexistirten [1], fanden bei der Beschränkung der Uttarârcika-Textsammlung auf bestimmte grosse Opfer die Tṛca- resp. Pragâthatexte zu jenen Sâman in der Tradition keine Stelle: sie hörten auf als rituell sangbar anerkannt zu sein.

So stellen, scheint mir, das erste und zweite Ârcika zwei in verschiedenem Sinne und ohne Zweifel zu verschiedenen Zeiten unternommene, in einander keineswegs aufgehende Bearbeitungen zweier Seiten der Udgâtar-Kunde dar. Irre ich nicht, so bestätigt auch eine Vergleichung der Anordnung beider Werke diese Auffassung von ihrer nur zum Theil vorhandenen Congruenz. Das erste Ârcika ist bekanntlich zuerst nach Gottheiten, sodann nach Versmassen geordnet, das zweite nach der Reihenfolge der Opferfeiern. Untersuchen wir nun die Anordnung der Verse in den einzelnen Abschnitten des ersten Ârcika, so finden wir das im

---

bṛihatî nicht ausgeschlossen; s. die unten auf Grund der Vâj. Saṃh. gegebenen Daten. Aber in der Ausdehnung und Consequenz wird man diese Erscheinung schwerlich anzuerkennen haben, dass man sämmtliche Bṛihatîs des ersten Ârcika, welche im zweiten Ârc. nicht wiederkehren, als zum selbstständigen Vortrag bestimmt ansehen dürfte.

1) Sie konnten dann auch in der Weise, wie sie innerhalb dieser Tradition vorlagen, d. h. mit einversigem Text, rituell verwandt werden. So Lâṭy 2, 12, 7 acchâ Agna ity avabhṛithasâma — dieser Text (Sv. 1, 80) kehrt im zweiten Buch nicht wieder; er wird beim Açvamedha verwandt. Aehnlich Lâṭy 2, 12, 8; 4, 10, 1. 3; 5, 12, 14 etc. — Ebendas. 1, 5, 2 finden wir die Regel *tṛicâpattiḥ tṛiceshu trir itarâsu*; es wird also durch dreimalige Wiederholung des Yoniverses gewissermassen ein Tṛica hergestellt.

zweiten Ârcika Voranstehende so häufig auch hier an entsprechender Stelle voranstehend, das dort Nachfolgende auch hier nachfolgend, dass wir an der Berücksichtigung der rituellen Reihenfolge bei der Redaction des ersten Ârcika nicht zweifeln können. Dann aber finden wir andrerseits wieder den bezeichneten Parallelismus zwischen der Ordnung im ersten und derjenigen im zweiten Ârcika in völlig regelloser Weise unterbrochen [1]. Will man hier nicht auf eine Erklärung verzichten, wird man sich, wie mir scheint, zu der Auffassung gedrängt sehen, dass bei der Redaction des ersten Ârcika in vielen Punkten eine andre Gestalt des Rituals zu Grunde gelegen hat, als bei der des zweiten: so dass auch von dieser Seite her die Zusammengehörigkeit beider Werke als eine nur unter Vorbehalt anzuerkennende sich herausstellt.

Doch wir brechen hier die auf das Verhältniss der Ârcika bezüglichen Bemerkungen ab, um uns mit den Beziehungen, welche zwischen ihnen und der Ṛik-Saṃhitâ bestehen, zu beschäftigen.

Wir haben im Lauf unsrer Hauptuntersuchung darauf aufmerksam gemacht, dass die ursprüngliche Bestimmung grosser Gruppen von Texten für den Sâman-Gebrauch — von Tṛcas oder Pragâthas im Maṇḍ. II—VII, von Texten bis zur Länge von zehn Versen in Maṇḍ. IX — ferner die Strophengliederung zahlreicher Lieder, endlich das Sichzerlegen von nur scheinbar einen Hymnus bildenden Complexen in ihre wahren Einheiten sich im Grossen und Ganzen getreu in den Sâmavedârcika widerspiegelt. Aber es muss festgehalten werden, dass jene Liturgiker, welche die Ârcika schufen, doch ihr Werk nicht gethan haben, ohne vielfach den ihnen vorliegenden Materialien eine andre Verwendung aufzudrängen, als der ursprünglichen Intention ihrer Urheber entsprach. Wie die Diaskeuasten des Sâmaveda oft genug die Lesarten nach Belieben änderten, so theilten sie auch den Udgâtar-Priestern Texte zu, welche nicht für sie bestimmt waren, oder schufen Tṛcas, wo keine existirten. Wohl werden Lieder, und mit noch grösserer Gewissheit

1) Um sich von dem Vorhandensein und wieder von dem befremdenden Abreissen dieses Parallelismus eine Vorstellung zu machen, verfolge man z. B., in welcher Weise die ersten Strophen des Uttarârcika in der Yoni-Sammlung vertreten sind. V. 1—9 (die Bahishpavamâna-Litanei) gehen nach der Gâyatra-Melodie und haben mithin im ersten Ârc. nichts Entsprechendes. Aus den dann folgenden Texten erscheinen die nachstehenden Verse unter den Yonis. V. 10 = I, 1: dies ist der Anfang des Agni-Gâyatri-Theiles in der Yoni-Sammlung. V. 13 = I, 220; V. 16 = I, 101; diese Verse stehen im ersten Ârcika nicht am Anfang eines Abschnittes. Aber dann wieder V. 22 = I, 467: dies ist der Anfang des Pavamâna-Gâyatri-Abschnittes. V. 25 = I, 511: der Anfang des Pavamâna-Bṛhati-Abschnittes. V. 27 = I, 523: der Anfang des Pavamâna-Trishṭubh-Abschnittes. V. 30 = I, 223: der Anfang des Indra-Bṛhati-Abschnittes, u. s. w. — Geeignet zur Beobachtung der bezeichneten Correspondenz und ihrer Unterbrechungen ist z. B. auch die Gegenüberstellung von I, 155 fgg. mit den entsprechenden Texten des Uttarârcika (vgl. Pañcav. Brâhm. IX, 1 fg.)

Gruppen von Liedern, aus welchen die Entnehmungen der Sâmavedârcika besonders zahlreich sind, in der Regel als von Anfang an für den Sâman-Gebrauch bestimmt angesehen werden müssen; aber darum fehlt es nicht an solchen Entnehmungen auch aus Liedern, bei denen die übrigen Kriterien einer derartigen Bestimmung versagen. Im Ganzen lässt sich die Regel aufstellen, dass, wenn solche nicht ursprünglich auf den Sâman-Gebrauch berechnete Lieder trotzdem für den Sâmaveda benutzt sind, man den Anfang des Hymnus mit besondrer Vorliebe herangezogen hat: also Vers 1, wenn die Entnehmung im ersten, Vers 1—3, wenn sie im zweiten Ârcika steht. Man überblicke z. B. die in die Ârcika aufgenommenen Stellen eines Maṇḍala, bei welchem das bezeichnete Verhältniss besonders scharf hervortritt, des vierten. Dort sind den nicht aus Tṛcas bestehenden Liedern sechs Yonis und vier dreiversige Texte entlehnt worden: von jenen stehen vier, von diesen drei am Anfang der Hymnen, und von den übrig bleibenden drei Ausnahmefällen unterliegen zwei der Vermuthung, dass sie thatsächlich als der Regel sich fügend anzusehen sein würden: IV, 39, 6 als ein am Schluss des Hymnus stehender, in einem andern Metrum abgefasster, vielleicht ursprünglich selbstständiger Einzelvers, und IV, 56, 5—7 ebenfalls als ein vom Vorangehenden metrisch und vermuthlich auch seiner Entstehung nach getrenntes Stück [1]).

An einigen Stellen lässt es sich beobachten, dass Lieder, die nicht auf Tṛca-Theilung berechnet waren, aber doch bequem die Zerlegung zuliessen, wie VII, 22 (mit 9 Versen), VI, 57 (mit 6 Versen), im Sâmaveda zerlegt sind, aber dies sind Ausnahmen, und im Grossen und Ganzen gilt für die Nicht-Tṛca-Lieder des Ṛigveda die Regel, dass die Ârcika in ihren Entlehnungen wohl Vers 1 resp. 1—3, aber nicht Vers 4, 7, 10 etc. als Yonis oder Anfangsverse von Triaden bevorzugen.

Dürfen wir in sämmtlichen Fällen der besprochenen Arten ein Abweichen der Liturgiker von der ursprünglichen Bestimmung der ihnen vorliegenden Texte erkennen, so haben wir als weitere Spuren eines künstlichen Arrangements es zu verzeichnen, wenn hier und da nicht zusammengehörige, etwa aus verschiedenen Maṇḍalas entnommene Verse zu Tṛcas zusammengeordnet sind [2]); wenn aus Hymnen, die in fünf oder in vier Versen zur Sâman-Verwendung verfasst waren, dem überwiegenden Tṛca-Gebrauch zu Liebe drei-

1) Ueber die Trennung der ersten vier Verse dieses Hymnus von den folgenden im Aitareya und bei Âçvalâyana vgl. den nächsten Excurs.

2) So besteht der Tṛica 6, 3, 10 des zweiten Ârcika aus Ṛigv. III, 62, 10; I, 18, 1; IX, 66, 19. Andre Fälle dieser Art liefert leicht eine Durchsicht von Whitney's Tabelle. Ueber ähnlich componirte Tṛcas im Aitareya s. unten. — Zuweilen ist derselbe Vers einmal in seinem ursprünglichen, einmal in einem neu gemachten Zusammenhang verwandt worden, so IX, 3, 9; 11, 1; 101, 12.

versige Complexe entnommen wurden [1]); wenn man die Integrität der Hymnen in der Weise antastete, wie wir dies an IX, 27 und 28 beobachten können — man gab jedem dieser Lieder eine Stelle im zweiten Ârcika, liess aber den fünften Vers des ersten in das zweite, und dafür den sechsten Vers des zweiten in das erste hinübertreten [2]); endlich wenn man aus Liedern mehr Ṭṛcas herausschnitt, als sie eigentlich enthielten, indem man die Abtheilungen, welche man machte, über einander übergreifen, denselben Vers in mehr als einer derselben erscheinen liess [3]). Doch darf man derartige Eingriffe der Sâman-Liturgiker in die Integrität oder die Anordnung der Texte nicht ohne Vorsicht statuiren; die Verschiebung des Ursprünglichen kann auch auf der Seite des Ṛigveda liegen, ganz so wie eine Untersuchung der Variae lectiones des Ârcika-Textes verglichen mit dem des Ṛigveda keineswegs immer zu Gunsten des letztern entscheidet [4]). Man betrachte z. B. den Hymnus VIII, 32, welcher aus 30 an Indra gerichteten Gâyatrî-Versen besteht. Dass nach Triaden zu theilen ist, drängt sich von selbst auf; die Verszahl scheint dazu aufzufordern, vom Anfang bis zum Ende des Liedes, wie auch Grassmann thut, immer nach drei Versen einen Abschnitt zu machen. Ueberblicken wir nun aber die Entlehnungen im Sâmaveda, so wird es uns zweifelhaft, ob die Sache so einfach liegt. Ganze Strophen sind nicht entlehnt; als Yonis aber sind die Verse 7, 10, 21 ausgehoben. Die beiden ersten passen in die Ṭṛca-Theilung, nicht aber der dritte; bei regelrecht verlaufender Dreitheilung müsste man nicht V. 21 sondern V. 19 oder 22 als Yoni anzutreffen erwarten. So scheint der Verdacht berechtigt, dass eine Verschiebung vorgekommen ist, welche die Regelmässigkeit der Ṭṛca-Theilung beeinträchtigt. Suchen wir den Sitz derselben zu ermitteln. Bis V. 18 ist wohl Alles klar. Das Ṛigveda-Ritual [5]) sondert V. 1—3, 4—6 als Ṭṛcas aus; V. 7 ist Yoni, und auch der Inhalt des Textes bestätigt die Ṭṛca-Natur von V. 7—9; ebenso ist V. 10 Yoni und die folgenden beiden Verse schliessen sich auf das Beste an. Von V. 4—18 endlich reicht ein fünf Ṭṛcas umfassender Abschnitt, den das Ṛigveda-Ritual verwerthet. So treffen die Indicien, welche der Text selbst liefert, mit denen, welche sich aus seiner Verwendung

1) Belege liefern die Entlehnungen aus dem neunten Maṇḍala, z. B. diejenigen aus IX, 96 (vgl. oben S. 459).

2) Dass die Verse so wie sie im Ṛigveda überliefert sind, an ihrer richtigen Stelle stehen, zeigt die Vergleichung der beiden Lieder fast mit Sicherheit.

3) So entnahm man dem aus fünf Versen bestehenden Liede Ṛigv. V, 68 zwei Ṭṛca-Lieder, indem man einerseits V. 1—3, andrerseits V. 3—5 verwandte (V. 3 characterisirt sich deutlich als nicht auf die Anfangsstellung berechnet). Aehnlich ist die Behandlung von Ṛigv. III, 12.

4) Man kann über diese Frage nicht einseitiger sprechen, als *Aufrecht*, Ṛigv. II², S. XLI fgg. gethan hat.

5) S. die Angaben Sâyaṇas zum Eingang des Hymnus.

im Hotar-Ritual wie im Sâmaveda ergeben, zusammen, um die Zertheilung der ersten 6 Tṛicas zu sichern. Dann aber durchbricht V. 21 als Yoni den regulären Strophenbau. Also hier, zwischen dem Strophenschluss in V. 18 und dem Strophenanfang in V. 21 muss der Sitz der Störung zu suchen sein. V. 19 und 20 sind durch Gedanken und Ausdruck eng verbunden; in diesen beiden Versen hätten wir mithin die Ueberreste einer Strophe, welcher ein Vers verloren gegangen ist. Sehen wir zu, ob bei dieser Annahme der Rest des Liedes sich correct gliedert. V. 21 und 22, welche bei Grassmann's Theilung getrennt werden, scheinen in der That nach Inhalt und Ausdruck vielmehr zusammengehörig, und V. 23 schliesst sich ihnen passend an. V. 24 macht durchaus den Eindruck an der Spitze einer Strophe zu stehen, und V. 25 (bei Grassmann vom Vorangehenden getrennt) sowie V. 26 würden nur höchst gezwungen eine Loslösung zulassen. V. 27 ist dann wieder unverkennbar ein Anfangsvers, und V. 28. 29 schliessen sich ihm an. So bleibt am Schluss des Liedes V. 30 (identisch mit dem Verse VIII, 6, 45) übrig. Wir sehen also: sondern wir V. 19. 20 und diesen Schlussvers ab, so fallen im Uebrigen die Tṛica-Abschnitte an die Stellen, auf welche das Auftreten von V. 21 als Sâman-Yoni hinweist, und die Theilung an eben diesen Punkten wird durch den Zusammenhang des Liedes auf das Entschiedenste bestätigt. Ich gehe hier nicht auf die Frage ein, ob die übrigbleibenden Verse 19. 20. 30 unter einander zu einem Tṛica zu verbinden sind oder welche Schlüsse sonst in Bezug auf V. 30 aus seiner Identität mit VIII. 6, 45 zu ziehen sein könnten. Für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung genügt es mir, an diesem Beispiel zu constatiren, wie die Vergleichung der Ârcika gelegentlich dazu führen kann, Verschiebungen und Verdunkelungen in dem Strophenbau von Ṛigveda-Liedern klar zu stellen.

Ich glaube diese Erörterung der Fälle, in welchen der eine Veda gegen den andern die Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit von Versen erweist, mit dem Satz beschliessen zu dürfen, dass, soweit bis jetzt die irgend gesicherten Erfahrungen reichen, überall da wo die Ârcika mit dem Ṛigveda-Text darin übereinstimmen, mehrere Verse als zusammengehörig zu behandeln, dies Zeugniss als entscheidend angesehen werden muss. Meine Untersuchungen über das Pragâtha-Metrum werden mir Gelegenheit geben, an einigen Stellen des Ṛigveda die praktische Consequenz dieser Auffassung zu ziehen (s. unten S. 480); für jetzt beschränke ich mich darauf sie auf Ṛigv. VIII, 97 anzuwenden. Die ersten neun Verse dieses Liedes werden von Grassmann mit Recht als Tṛicas aufgefasst; von den Versen 10—15 aber sagt er, sie seien als Fragmente andrer Lieder anzusehen. Vielleicht mögen sie es sein; in jedem Fall aber bilden sie — das lehrt der eben aufgestellte kritische Canon — zwei vollständige Tṛicas, von denen ich es hier ununtersucht lasse, ob sie mit den vorangehenden

Tṛicas und mit einander zusammengehören. V. 10 erscheint im Sâmaveda als Yoni, V. 10—12 als Tṛica, V. 13 wieder als Yoni. Die Beschaffenheit des Textes selbst liefert kein Argument gegen die Aufstellung dieser beiden Tṛicas; eine Bestätigung findet dieselbe in dem Hotar-Ritual, wo die betreffenden Verse in eben dieser Abgrenzung als Tṛicas verwandt werden (Âçvalâyana Çraut. 7, 4, 3).

Ich muss es für jetzt unterlassen, eine Reihe andrer Punkte, zu deren Betrachtung die Vergleichung der Ṛik-Saṃhitâ mit den beiden Ârcikas hinführen könnte, zu erörtern — so die im Sv. sich findenden Umstellungen von Ṛig-Versen, die Yonis, welche nicht erste, sondern zweite resp. dritte Verse von Tṛicas bilden oder welche mehreren unmittelbar hinter einander stehenden Versen des Ṛigveda entsprechen. Möge die hier geführte Untersuchung auch da, wo sie nur Fragen aufwarf, ohne dass sie eine Antwort auf dieselben geben zu können meinte, die Ueberzeugung befestigen, dass der Sâmaveda es verdient mehr als bisher geschehen durchforscht zu werden, wenn nicht um seiner selbst willen, so doch um dessen willen, was er für Verständniss und Kritik des Ṛigveda lehrt.

Die Ṛigveda-Citate im Aitareya.

Für eine in vollständigem Zusammenhang geführte Untersuchung über die Textgeschichte des Ṛigveda wird es zu den wesentlichen Vorarbeiten gehören, die in den Brâhmaṇa- und Sûtratexten citirten und zur rituellen Verwendung vorgeschriebenen Hymnen und Hymnentheile in derselben Weise, wie dies für die in den andern Saṃhitâs sich findenden Entlehnungen längst geschehen ist, übersichtlich zu sammeln. Indices, wie *Aufrecht* einen solchen in seiner Ausgabe des Aitareya (S. 413 fgg.) gegeben hat, sind von hohem Nutzen; es muss aber als wünschenswerth bezeichnet werden, dass in dieselben für jedes citirte Pratîka zugleich die Angabe aufgenommen wird, in welchem Umfang das betreffende Citat zu verstehen ist, d. h., um die drei bei weitem häufigsten Fälle [1]) aufzuführen, ob ein einzelner Vers, ein Tṛica — resp. bei Pragâthas eine zweiversige Strophe —, oder ein ganzer Hymnus gemeint ist; hierbei wird es sich empfehlen, je nachdem die betreffende Angabe auf dem Brâhmaṇa-Text selbst beruht oder aus dem zugehörigen Sûtra oder einem Commentar entnommen ist, eine entsprechende Andeutung hinzuzufügen.

Wenn ich im Nachstehenden einige Bemerkungen über die im *Aitareya* sich findenden Citate aus dem Ṛigveda geben will, so dürfen dieselben nur als ein an die vorausgehende Hauptunter-

1) Vgl. Âçvalâyana Çrautasûtra I, 1, 17—19.

suchung anknüpfender Zusatz verstanden werden, welcher einige Punkte der ersteren eingehender zu belegen bestimmt ist; einer vollständig umfassenden Discussion der betreffenden Citate, welche sich nur im engsten Zusammenhang mit einer ähnlichen Untersuchung über die Citate bei Âçvalâyana geben liesse, insonderheit einer Erörterung der Citate von Liedern oder Versen, die sich in unsrer Saṃhitâ nicht finden, sowie der im Aitareya zu beobachtenden Umstellungen von Ṛicas kann und soll hier nicht vorgegriffen werden [1].

Das Aitareya bietet z. B. verglichen mit der Sâma-Saṃhitâ, was die Verwerthung des Ṛik-Textes anlangt, unsrer Beobachtung insofern ein günstigeres Feld dar, als es sich hier nicht allein um einzelne Verse oder Tṛcas, sondern in einer sehr ansehnlichen Zahl von Fällen — es sind deren ca. 150 — um ganze Sûktas handelt, deren rituelle Verwendung vorgeschrieben wird. Wer, wie dies von *Grassmann* und in unsrer vorstehenden Untersuchung geschehen ist, sich mit der Zerlegung der Hymnen-Conglomerate in ihre Elemente beschäftigt, wird diese Citate zu beachten haben. Denn es lässt sich erwarten — und diese Erwartung bestätigt sich in der That — dass jenen Theologen, welche das im Aitareya vorliegende liturgische System geschaffen haben, die in unsrer Saṃhitâ vielfach verwischte wahre Trennung der Lieder wenigstens im Grossen und Ganzen noch bekannt war und bei der Construction ihrer Liturgien in Betracht gezogen worden ist.

Hier und da freilich ist im Aitareya — dies stellt sich leicht heraus — die Zusammenordnung resp. Trennung der Verse eine willkürliche und künstliche in demselben Sinne, wie es sich z. B. in der Saṃhitâ des Sâmaveda beobachten lässt. So wenn Tṛcas erwähnt werden, wie der dem Savitar geweihte Ait. 4, 32, welcher aus Ṛigv. 5, 50, 1 und 3, 62, 10. 11 zusammengesetzt ist, oder ein andrer Ait. 8, 7, dessen zwei erste Verse sich nicht im Ṛigveda finden, während an dritter Stelle Ṛigv. 10, 134, 1 (mit Weglassung des ersten Verstheils) erscheint. Auch wenn z. B. Ait. 5, 20 citirt wird *pra mandine pitumad arcatâ vaca iti sûktam* (Ṛigv. 1, 101) und dies Sûkta in ausdrücklichem Gegensatz zu einem Trishṭubh-Hymnus als *jâgatam* und *samânodarkam* bezeichnet wird, möchte ich glauben, dass nur der in Jagatî verfasste und mit dem Refrain versehene Theil des Liedes (1—7) gemeint ist [2], obgleich die Trishṭubh-Partie ohne den Refrain meines Erachtens gleichfalls zum ursprünglichen Bestande des Liedes gehört.

1) Stellen, an welchen das *Çâṅkhâyana-Çrautasûtra* auf eine andre als die uns vorliegende Gestalt des Ṛigveda-Textes hinzuweisen scheint, sind vor Kurzem von *Hillebrandt* in Bezzenberger's Beiträgen VIII, 195 fgg. besprochen worden.

2) Aehnlich möchte ich über das Citat von Ṛigv. 1, 100 (Ait. 5, 12) urtheilen.

Im Einzelnen lassen wir demnach die Möglichkeit offen, dass das Aitareya einen Tṛica anders componirt oder ein Sûkta anders abgrenzt als dem ursprünglichen Wesen der betreffenden Texte entsprechen würde. Aber doch gewinnen wir aus der Hauptmasse der Fälle den entschiedenen Eindruck, dass die bezüglichen Daten des Brâhmaṇa auf richtigen Vorstellungen auch da beruhen, wo die betreffenden Verhältnisse in unsrer Saṃhitâ verdunkelt sind. Das Aitareya nimmt im Grossen und Ganzen einen Hymnus nur da an, wo wirklich ein Hymnus vorliegt, nicht aber da, wo unsre Saṃhitâ eine Reihe dreiversiger Hymnen zu einem scheinbaren Ganzen zusammengeschoben hat; die Tṛicas, welche das Brâhmaṇa anführt, sind zwar in einer Reihe von Fällen — ganz wie die Tṛicas der Sâma-Saṃhitâ — aus Liedern, welche nicht als Strophenlieder verfasst sind, herausgeschnitten [1]; der überwiegenden Mehrzahl nach sind es jedoch Tṛicas, die als solche in der Composition des betreffenden Textes begründet sind. Unter den Hymnen, welche als ganze citirt werden, treten die strophisch gegliederten der Zahl nach in bemerkenswerther Weise zurück; es sind unter diesen Citaten diejenigen aus dem achten Maṇḍala, in welchem die Strophentheilung vorherrscht, ausserordentlich spärlich vertreten. Dem entspricht es, dass andrerseits unter den Citaten, welche Tṛicas betreffen, die aus dem achten Maṇḍala ebenso entschieden dominiren. Einige Citate, welche man auf den ersten Blick so verstehen könnte, als ob sie im Widerspruch mit dem eben Gesagten solche Hymnen, die in unsrer Saṃhitâ ein nur scheinbares Ganzes bilden, als ein Ganzes behandelten, erweisen sich bei näherer Betrachtung vielmehr als eine Bestätigung der von uns ausgesprochenen Auffassungen. So wenn wir 5, 6 betreffend den Âjya-Hymnus eines bestimmten Opfertages die Angabe finden: imam â shu vo atithim usharbudham iti pañcamasyâhna âjyam bhavati; der Hymnus 6, 15, dessen Pratîka die angeführten Worte bilden, steht am Ende der Agni-Reihe, das Anordnungsprincip scheinbar verletzend, und erweist sich als ein aus einer Reihe dreiversiger Hymnen gebildetes Conglomerat [2]. Hier ist nun der Umstand zu bemerken, dass als Jâtavedasya-Hymnus desselben Opfertages angeführt wird (Ait. 5, 8 am Ende) Agnir hotâ gṛihapatiḥ sa râjâ, d. h. das Pratîka von 6, 15, 13; es ist danach kaum zweifelhaft, dass als das Lied, welches durch das Pratîka von 6, 15, 1 citirt wird, gar nicht der ganze Hymnus 6, 15, wie er in unsrer Saṃhitâ abgegrenzt ist, verstanden werden muss, sondern nur ein Theil dieses Complexes. Hiermit steht auch die bezügliche Angabe des Âçvalâyana im Einklang [3]: auch dieser

1) In diesem Fall wird auch hier, wie im Sâmaveda, die Wahl der Verse 1—3 bevorzugt.

2) So auch Grassmann.

3) Çraut. 7, 12, 6: pañcamasye (scil. ahnah) 'imam â shu vo atithim usharbudham iti navâjyam.

schreibt die Verwendung nur eines Stückes von 6, 15 als Âjya-Hymnus vor, nur dass er diesem Stück einen grösseren Umfang giebt, als der kaum zu bezweifelnden ursprünglichen Abgrenzung der betreffenden Lieder entsprechen würde; er lässt jene Âjya-Litanei nicht aus den ersten drei, sondern aus den ersten neun Versen von 6, 15 bestehen. Vielleicht beruht diese Abgrenzung auf der im Brâhmaṇa stehenden Angabe, dass die betreffende Litanei im Jagatî-Versmass sei; dies Metrum reicht bis Vers 9; es wird angenommen werden dürfen, dass den ursprünglichen Ordnern des Rituals die richtige Vorstellung von dem Umfang des mit 6, 15, 1 anhebenden Hymnus noch beigewohnt hat.

Von andern Fällen, in welchen das Aitareya in bemerkenswerther Weise die ursprüngliche Abgrenzung der Hymnen gegenüber der in unsrer Saṃhitâ beobachteten festhält, seien noch die folgenden erwähnt.

Ait. 5, 12: *Indra marutva iha pâhi somam iti sûktam.* Das Pratîka ist Ṛigv. 3, 51, 7; so zeigt sich auf den ersten Blick, dass es sich um kein Sûkta im Sinne unsrer Saṃhitâ-Abtheilung handeln kann. Ṛigv. 3, 51 ist ein in dreiversige Hymnen aufzulösender Complex, der hinter der Indra-Reihe steht, die Anordnung derselben scheinbar verletzend; das Citat des Aitareya soll ohne Zweifel die Verse 7—9 umfassen[1]; so wird denn hier einer der Abschnitte, in welche jene langen die Anordnungsregel verletzenden Complexe unsrer Saṃhitâ zu zerlegen sind, ausdrücklich als ein Sûkta citirt.

Ait. 5, 8 findet sich das Pratîka von 4, 56, 1 als dyâvâpṛithivîyam; 5, 21 gleichfalls in derselben Verwendung für einen andern Opfertag das Pratîka von 4, 56, 5. An der einen Stelle sind offenbar die vier ersten Verse (vgl. Âçvalâyana Çraut. 8, 8, 6), an der andern die drei letzten gemeint; beide Abschnitte sind von *Grassmann* als zwei verschiedene Lieder getrennt worden[2].

Ait. 4, 9 wird 1, 50 als Saurya-Hymnus citirt; nach Âçv. 6, 5, 18 sollen nur die neun ersten Verse genommen werden, was auch zu der aus dem Aitareya hervorgehenden metrischen Natur der betreffenden Litanei stimmt. *Grassmann* rechnet das Lied bis zu V. 9 incl. und stellt die übrigen Verse in den Anhang.

Ait. 1, 21 lesen wir: *kâ râdhad dhotrâçvinâ vâm iti nava vichandasaḥ.* Nehmen wir Ṛigv. 1, 120, 1—9 als eignen Hymnus

1) Dass Vers 9 noch hinzugerechnet werden muss, zeigt die im Ait. sich findende Bemerkung über die Worte *tebhiḥ sâkam pibatu vṛitrakhâdaḥ*; dass die folgenden Verse auszuschliessen sind, lehrt die Angabe *tad u* (sc. sûktam) *traishṭubham.* Auch Âçv. Çraut. 8, 1, 14 schreibt für die betreffende Litanei V. 7—9 vor.

2) Ueber die Trennung der betreffenden Stücke beim Sâmangebrauch vgl. S. 469.

an, so wird das an jener Stelle verletzte Anordnungsprincip hergestellt; was übrig bleibt (10—12) ist ein von dem Vorangehenden sich deutlich sondernder Gâyatrî-Tṛica.

Ueber die Pragâtha-Strophe.

Die hervortretende Rolle, welche das Pragâtha-Metrum in den oben mitgetheilten Untersuchungen spielt, veranlasst mich, einige weitere Bemerkungen über dasselbe, die sich im Lauf meiner Arbeit mir ergeben haben, hier anhangsweise mitzutheilen.

Bekanntlich besteht die eine Hauptform des Pragâtha in der Verbindung von Bṛihatî und Satobṛihatî, die andre in der Verbindung von Kakubh und Satobṛihatî. Es handelt sich also immer um die Combination von achtsylbigen Gâyatra-Pâdas mit zwölfsylbigen Jâgata-Pâdas, und wenn wir die ersteren mit a, die letzteren mit b bezeichnen, erhalten wir für jene beiden Pragâtha-Formen das Schema:



Die erste dieser Formen ist die bei weitem häufigere und wichtigere; auf sie werden unsre Bemerkungen sich vorzugsweise beziehen.

Wie die liturgische Vortragsweise, sowohl beim Gesange wie bei der Recitation, die beiden Verse des Pragâtha in drei Bṛihatîs umwandelt, ist bekannt; indem der letzte Pâda der Bṛihatî und der zweite der Satobṛihatî dreimal wiederholt wurde, erhielt man die Form

a a b a, a a b a, a a b a.

War diese verflochtene Recitationsweise schon in der Zeit der Ṛiksaṃhitâ bekannt? Ist vielleicht sogar die Pragâtha-Strophenform von Anfang an auf diese Recitationsweise berechnet gewesen?

Weber wirft Ind. Stud. VIII, 25 fg. die erste dieser beiden Fragen auf und beantwortet sie bejahend. Eine Begründung hat er nicht gegeben; denn wenn er darauf hinweist, dass nach einem Pariçishṭa zur Anukramaṇî sich in der Ṛiksaṃhitâ 250 Pragâthas finden und das achte Maṇḍala sogar geradezu den Namen Pragâthâs führt, so liegt in den bezeichneten Thatsachen kein Moment, das zu der Frage, ob man die Strophen schon in der Zeit der Ṛiksaṃhitâ mit jenen Verflechtungen vortrug, in Beziehung stände. Ich meinerseits glaube nicht, dass jene Frage sich mit den uns zu Gebote stehenden Hülfsmitteln beantworten lässt [1].

---

1) Die Vâjasaneyi Saṃhitâ bezeugt, wie bekannt, bereits das Vorhandensein der verflechtenden Recitation; siehe VS. 15, 32 fgg., 38 fgg., Ind. Studien

Es müsste denn sein, dass wir geneigt wären, die zweite der oben bezeichneten Fragen zu bejahen, was selbstverständlich die Bejahung auch der ersten in sich schliessen würde. Aber Spuren davon, dass die Pragâthas von vorn herein auf jene Verflechtungen berechnet gewesen seien, scheinen mir nicht vorzuliegen. Man beachte vor Allem, dass die verflechtende Recitationsweise keinen Abschnitt zwischen den Schluss der Bṛihatî und den Anfang der Satobṛihatî fallen lässt; der letzte Pâda der ersteren findet sich, wie er im ersten der drei durch die Verflechtung entstehenden Verse mit den vorangehenden Pâdas vereinigt ist, so im zweiten Verse mit den beiden ersten Pâdas der Satobṛihatî in fortlaufender Verbindung. Es wäre zu erwarten, dass in Texten, welche auf diese Vortragsweise berechnet sind, auch der Gedankenzusammenhang der metrischen Zusammengehörigkeit angepasst wäre, dass also der Schluss der Bṛihatî und der Anfang der Satobṛihatî im Grossen und Ganzen durch Sinn und Construction ebenso verbunden wären, wie irgendwelche andere Pâdas. Dies ist thatsächlich nicht der Fall: vielmehr fällt in der Regel auf jenen Punkt ein Abschnitt, welcher denselben — im Widerspruch mit der Formation, die durch die Verflechtung entsteht — als den hauptsächlichsten Ruhepunkt inmitten der ganzen Strophe markirt [1]. Ein Beispiel genüge, der Text des Rathantara (Ṛigv. 7, 32, 22 fg.):

abhi tvâ çûra nonumo 'dugdhâ iva dhenavaḥ
îçânam asya jagataḥ svardṛiçam îçânam Indra tasthushaḥ. |
na tvâvâñ anyo divyo na pârthivo na jâto na janishyate
açvâyanto maghavann Indra vâjino gavyantas tvâ havâmahe. |

Mir scheint übrigens, die Pragâthastrophe, ohne die Verflechtungen betrachtet, stellt sich dem ästhetischen Gefühl als eine so schön gebaute, in ihren einzelnen Theilen so fein ab-

VIII, 18. Auf den Verflechtungen beruht es selbstverständlich auch, wenn im ersten Sâmavedârcika als Yoni der Sâman immer nur Bṛihatî-Strophen gegeben werden.

1) Dass er als solcher aufgefasst wurde, ergiebt sich z. B. auch aus dem Bau der Mahâbṛihatî und Mahâsatobṛihatî, welche 6, 48, 7. 8 zu einer Strophe zusammengefasst sind. In demselben Zusammenhang verdient es hervorgehoben zu werden, dass vielfach in den andern Veden (nicht allein im ersten Sâmavedârcika, wo bekanntlich die Sache einen eigenthümlichen Zusammenhang hat) von Pragâthastrophen nur die Bṛihatî aufgenommen worden ist; in dieser Weise findet sich Ṛigv. 1, 36, 9. 13; 1, 84, 19; 7, 74, 3 etc. in der Vâjasaneyi Saṃhitâ verwandt. — Eine unrichtige Wendung scheinen mir der Frage nach dem Verhältniss von Bṛihatî und Satobṛihatî Grassmann (Uebers. 1, 475, vgl. 385) und Lanman (Noun Inflection 580) zu geben, wenn sie die beiden Verse auf zwei einander respondirende Sänger vertheilen wollen. Dass *ubhayaṃ vacaḥ* (Ṛigv. 8, 61, 1) derartiges besage, ist eine durch nichts zu beweisende Annahme; man erinnere sich, was die *ubhe vâcau* des *sâmagâ* Ṛigv. 2, 43, 1 bedeuten. Die Vertheilung des Sâman übrigens auf Prastotar, Udgâtar und Pratihartar hat mit der Gegenüberstellung von Bṛihatî und Satobṛihatî gleichfalls nichts zu thun.

gewogene Form dar, dass schon aus diesem Grunde ihre natürliche Gestalt, nicht aber die wunderlich plumpe und für Ohr und Empfindung anstössige Verflechtung als der ursprünglichen Intention entsprechend wird angesehen werden müssen. Die Strophe beruht auf dem Widerspiel zweier Elemente: der jambische Rhythmus der Gâyatrî in seiner sicheren und einfachen Gemessenheit bildet den Ausgangspunkt; er bildet auch das Ziel, zu welchem die Bewegung zurückstrebt: der Rhythmus der Jagatî, in jambischen Rahmen ein unruhigeres Element, meist einen Anapäst fügend[1], schliesst sich an die Gâyatrî und löst sich aus ihrem Tonfall heraus, etwa wie in einer musicalischen Composition auf die Grundharmonie, eine Steigerung enthaltend, eine Dissonanz folgt. Durch die beiden Verse, aus welchen die Strophe gebildet ist, bewegt sich in verschiedenen Phasen der Streit dieser zwei Elemente hin und her. Die Bṛihatî stellt zunächst, indem sie durch ihre zwei ersten Pâdas[2]) dem jambischen Rhythmus folgt, diesen als den grundlegenden hin; von ihm entfernt sich im dritten Pâda die sich steigernde Bewegung, um im vierten zu ihm zurückzukehren und damit einen Abschluss zu erreichen, der, wo die Bṛihatî für sich allein verwandt wird, ein endgültiger ist. In der Pragâtha-Verbindung aber nimmt ein neues metrisches Gebilde den Faden auf. Mit zweimal zwei Pâdas dem ersten das Gleichgewicht haltend bringt dieser zweite Vers jenem gegenüber insofern einen Wechsel in die Bewegung, als er nicht mit dem Grundrhythmus, dem jambischen, sondern sogleich mit dem jambisch-anapästischen anhebt[3])

---

1) Ich darf hier auf die Ausführungen verweisen, welche ich über den Bau des Jagatî- resp. Trishṭubh-Pâda in dieser Zeitschrift XXXVII, 54 fgg. gegeben habe.

2) Die Kakubh hat einen Pâda statt der zwei. Man wird empfinden, dass sie einen viel unvollkommener abgewogenen Aufbau der ganzen Strophe ergiebt, als die Bṛihatî, welche mit ihren vier Pâdas zur Satobṛihatî in genauem Gleichgewicht steht. Der Kâkubha pragâtha ist dem entsprechend bei den vedischen Poeten viel weniger beliebt gewesen, als der Bârhata. Man beachte auch, dass wohl die Bṛihatî, aber kaum die Kakubh ausserhalb der Pragâtha-Verbindung selbstständig gebraucht wird; letztere findet sich ausser in Pragâthastrophen nur in ganz vereinzelten Fällen zwischen andern Versmassen in den metrisch buntscheckigsten Hymnen.

3) Die Feststellung des jambischen Rhythmus als des grundlegenden, in der Bṛihatî vollzogen, beherrscht auch die Satobṛihatî und gehört nothwendig dazu, dass die Form der letzteren ihr Gepräge erhalte. Darum vermeiden es die Vedendichter, die Satobṛihatî für sich allein zu brauchen; nur in wenigen Ausnahmefällen ist dieselbe an ein andres Metrum als an das der Gâyatrî oder Kakubh angelehnt (z. B. an die Trishṭubh 3, 22, 3, an die Gâyatrî 5, 61, 9; 8, 101, 4 etc.; 3, 21, 4. 5 geht der Satobṛihatî ein Vers voran, dessen drei erste Pâdas im Trishṭubh-Mass sind; der vierte hat Gâyatrîrhythmus und lenkt damit schon in die Bahn des Pragâtha ein); fast nirgends kommen mehrere Satobṛihatî hinter einander vor (ausser in dem metrisch überaus buntscheckigen Liede 5, 53 nur einmal, 10, 140, 2—4 in einer Stelle, die durch ihre unveränderte Hinübernahme in den Sâmaveda wie in den Yajurveda geschützt ist; in gewisser Weise liess sich auch 8, 29 hierherrechnen).

und von diesem aus in zweimal wiederholter Rückkehr den jambischen und damit das Ziel des Ganzen erreicht. Es ist übrigens für den Widerstreit der beiden Rhythmen von Bedeutung, dass die Jagatî, wenn ihr auch mit der Gâyatrî verglichen ein erhöhteres Mass von Bewegung zukommt, doch dabei in fühlbarem Anklang an diese letztere verbleibt: sie hebt mit Jamben an als sollte im Gâyatrî-Tonfall fortgefahren werden, und so schliesst sie auch mit Jamben. Dass die mit der Jagatî sonst identische und dazu von den vedischen Dichtern im Allgemeinen viel bevorzugtere Trishṭubh gerade in der Verbindung der Pragâtha-Strophe nicht beliebt worden ist, hat unzweifelhaft hierin seinen Grund: die Trishṭubh, auf eine Senkung schliessend, hat nicht jene volle Vereinbarkeit mit der auf eine Hebung ausgehenden Gâyatrî, welche der Jagatî beiwohnt [1].

Das Resultat, zu welchem unsre Analyse des Pragâtha in seinem metrischen Bau uns geführt hat, werden wir dahin aussprechen dürfen, dass diese Strophe als das zu verstehen ist, was sie in unsrer Saṃhitâ ist, als die Verbindung von Bṛihatî und Satobṛihatî, nicht aber als ein Complex von drei durch das Verfahren der Verflechtung herzustellenden Bṛihatî-Strophen. Was die Liturgiker der jüngeren Saṃhitâs und der Brâhmaṇas auf jene

---

1) Ueber den Ursprung der Jagatî speculiren ist ein Weg zwar leider nicht in's Unbetretene aber desto gewisser in das nicht zu Betretende. Wenn ich mich auf diesen Weg doch wage — na sa svo daksho Varuṇa dhrutiḥ sâ — Sollte es eben die Bṛihatî- oder Pragâthaform gewesen sein, welche zur Entstehung der Jagatî (und dann mittelbar der Trishṭubh) aus der Gâyatrî geführt hat? Man hätte mehrere Gâyatrî-Pâdas in der Weise combinirt, dass man bestimmte unter denselben — etwa nach ihrer vierten oder fünften Sylbe — durch einen viersylbigen, in bewegterem Rhythmus sich von den Jamben abhebenden Einschub erweitert hätte. So konnten Pâdas von den folgenden Formen entstehen:

⏓ – ⏓ ⏑ | ? ? ? ? | ⏑ – ⏑ ⏓

⏓ – ⏓ – ⏑ | ? ? ? ? | ⏑ – ⏓

Von da ist der Weg zur vedischen Jagatî nicht weit. In der Cäsur derselben hätte sich die Spur des ersten der beiden Grenzpunkte zwischen der zu Grunde liegenden Gâyatrî und der Einschiebung erhalten. Die drei Jauchzer (stubhas), von welchen die Trishṭubh ihren Namen hat, mögen in irgend einer Weise mit jener Einschiebung in Verbindung gestanden haben — in einer Weise natürlich, die wir ebensowenig klarstellen können, wie Yâska Nir. 7, 12 es gekonnt hat. — Eine Bestätigung dafür, dass ein um vier Sylben vermehrter Gâyatrî-Pâda sich zu einem Jagatî-Pâda umgestalten konnte, liefert die Metrik einer andern Combination achtsylbiger und zwölfsylbiger Elemente, der Ushṇih. Auf zwei Gâyatrî-Pâdas folgt hier ein zwölfsylbiger Fuss. Dieser hat häufig die reine Jagatî-Gestalt; z. B. VIII, 15, 1: Indram girbhis tavisham â vivâsata. Ebendas. V. 10: tvâṃ çardho madaty anu mârutam. Daneben aber hat sich eine andre, wie ich meine ursprünglichere Form dieses Pâda erhalten: er besteht nämlich in vielen Fällen aus einem Gâyatrî-Pâda, hinter welchem, durch eine Cäsur von ihm getrennt, noch zwei Jamben folgen. So z. B. VIII, 98, 4: girir na viçvatas pṛithuḥ | patir divaḥ. Ebendas. V. 5: Indrâsi sunvato vṛidhaḥ | patir divaḥ.

unnatürliche Verwendung geführt hat, lässt sich übrigens unschwer vermuthen. Wir haben gesehen, wie die Pragâtha-Texte speciell dem Gebrauch der Sâman-Priester zugehörten: für die Sâman-Liturgien aber galt der Satz *tisṛibhir hi sâma sammitam* (Ait. 3, 23). So kam man dazu auch den Pragâtha auf eine Triade zurückzuführen, wozu denn jene Verflechtungen in der That wohl den nächstliegenden Weg darboten. —

Ich unternehme es nicht, eine Analyse der verschiedenen Varietäten und insonderheit der Erweiterungen des Pragâtha zu geben, welche namentlich in den metrisch vielfach so buntscheckigen Liedern des achten Maṇḍala beobachtet werden können. Nur auf einen bestimmten Fall des erweiterten Pragâtha möchte ich hinweisen, um einige Stellen des Ṛigveda gegen Streichungen Grassmann's in Schutz zu nehmen. Wie durch Wiederholung eines Versgliedes die Anushṭubh zur Paṅkti wird, so kann in ähnlicher Weise die Pragâtha-Strophe in der Art erweitert werden, dass statt der zwei Hemistiche der Satobṛihatî (zu 12 + 8 Sylben) deren drei gesetzt werden. In unsrer Saṃhitâ wird das hinzukommende Hemistich als ein eigner Vers gezählt und in der Anukramaṇî als *dvipadâ virâj* characterisirt. Pragâthas dieser Art finden sich an folgenden Stellen: 7, 32, 1—3; 8, 19, 25—27; 9, 107, 1—3; ebendas. 14—16. Die vier Stellen schützen sich gegenseitig hinreichend; übrigens sind die beiden letzten [1]) auch in eben jener metrischen Gestalt in die Sâmasaṃhitâ hinübergenommen worden.

---

1) Grassmann leugnet dies in Bezug auf 9, 107, 3 irriger Weise. — Für den ersten jener Pragâthas wird die Recitation mit Einschluss der *dvipadâ* bei Âçv. Çraut. 7, 3, 19 ausdrücklich vorgeschrieben.

Tigriña-Sprüchwörter.

Von
Franz Praetorius.

(Siehe Bd. 27, S. 443.)

፲፪፡ ዘመን፡ መሕለፈ፡ ጊላዋይ፡ ንጉይቱ፡ ይገርፈ።

12. Zeit der Verkehrtheit! — Peitscht (wohl) ein Knecht (seinen) Herren?

፲፫፡ ሰማየ፡ ሰማይ፡ ይትረፈና፡ መዶሬ፡ መዶሬ፡ ኪዴለና።

13. Der Himmel des Himmels bleibt uns noch übrig; auf der Erde wandelt uns!

፲፬፡ ዓዓበይቶመን፡ ብዕገረ፡ ቊቊላዑእመን፡ ብበቕሊ።

14. Ihre Grossen zu Fuss; ihre Kinder auf dem Maulthier.

፲፭፡ ዘበን፡ ገርመቢት፡ ዓለም፡ ክሉደ፡ ቀሺ፡ ይሕምብጥ።

15. Zeit der Sonderbarkeit! Wenn ein Laie zugegen ist, tanzt der Pfarrer?

---

12. **ዘመን** = Zeit in einem bestimmteren Sinne als **ጊዜ**, wie Jahreszeit, Zeitverhältnisse, Zeitrechnung. — **መሕለፈ** eigentl. das Vorübergehen, dann anders werden, Verkehrtheit. Jedenfalls nicht häufige Substantivbildung auf o, als solche nämlich wurde mir die Form erklärt. Der Form nach könnte **መሕለፈ** auch der Plural des regelmässig gebildeten **መሕለፊ** sein. — **ጊለዋ** Knecht, Diener (nicht Sclave, welches **ባርያ** plur. **ባሮት** heisst). Man spricht Gilowa oder Gilua, eine Vokalisirung, welche bei der ersten Form sehr häufig

das ae verdrängt. Eine andere Form für ጓለቕ ist ጓሊዖ [Tigriñagr. S. 195 Anm. 2], beide bilden im Plur. ጓላው, ähnlich wie ቈልዓ bildet ቈልዑ [Tigriñagr. S. 207]. — ንጕጀቲ. Eine eigene Form für den Accusativ gibt es im Tigriña nicht mehr; man bildet ihn entweder durch das Präformativ ን (zugleich auch das Dativzeichen), oder deutet ihn einfach durch die Stellung im Satze an. Die Wortfolge ist nämlich im Tigriña doch eine viel festere als es nach den bisher bekannten Texten scheinen konnte (vgl. Praetorius Gramm. S. 320, §. 208). — Man setzt in der geordneten Rede regelmässig das Abhängige vor das regierende Satzglied; also namentlich den Accusativ und Dativ vor das Verbum, den Genitiv vor sein Nomen, den abhängigen Satz, namentlich den Relativsatz vor den Hauptsatz etc. [Also ganz amharische Wortstellung]. Als Beispiel möge hier folgende Periode dienen: ሰዲደልካ፡ዝበልኩሞ፡መቐስን፡መላጸን፡ካራን፡ክሳህ፡ሕጂ፡ኣይመጸን። die Scheere, das Rasirmesser und das Taschenmesser, welches Sie mir geschickt zu haben behaupten, sind bis jetzt nicht angekommen; oder ብላታ፡ገብረ፡ንኣቡና፡ዮሓንስ፡ወይ፡ኣብ፡ሓላይ፡ወይ፡ኣብ፡ደገራ፡ወይ፡ኣብ፡ሰገነይቲ፡ኣብ፡ዝደለኹሞ፡ቤት፡ስርሑ፡ቢሉሞዎም፡ኣብ፡ሰገነይቲ፡ኣብ፡ናይ፡ቀደም፡ዝነበረ፡ቤት፡ይሰርሑ፡ኣለዉ። wörtlich: Blata-Geberu (ein General des gegenwärtigen Königs) dem Abuna Johannes (einer unserer Missionare) entweder in Halai, oder in Degra, oder in Saganaiti, oder wo Sie wollen bauen Sie ein Haus, ihm (Höflichkeitsplurale) gesagt habend, (so dieser) in Saganaiti wo von früher her es war das Haus baut. Eine dritte, energische Art den Accusativ auszudrücken, besteht darin, dass man mit dem Zeitwort das dem Objekt entsprechende Pronominalsuffix verbindet und ausserdem das Objekt selbst durch ን einleitet, wie in obigem Sprüchwort. — ይገርፎ sprich Igărefo. Das ይ des Imperfekts ist bald = J. bald = Je; nothwendig consonantisch klingt es nur vor den Kehllauten ኽ und ቀ (ቐ); also ይኽውን = jechaunen, ይቐርብ = jekereb. Vor den H-lauten, sowie vor ኣ und ሀ ist der consonantische Laut vorhanden; man spricht ይእኽብ

= jeckāb er wird versammelt, ebenso ይሓሉ er bewacht von ሓለወ. ይሓርንኽ = jeḥerneḥ er schnarcht von ሓርነኸ. Was den Gebrauch und die Form des Imperfekts angeht, so tritt dieselbe in einer dreifachen Gestalt auf: 1. schlechtweg die dem altäthiopischen entsprechende Form ይገብር mit der Bedeutung einer nicht vollendeten Handlung in der Gegenwart oder Zukunft, oder auch eines Präsens in allgemeinen Sentenzen; z. B. መንታይ ፡ ትገብር, መንታይ ፡ ትደሊ was thust du?, was wünschest du?, oder ይመጽእ ፡ ንዘለዉን ፡ ንዘሞቱን ፡ ኪፈርድ er wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten. 2. Die nämliche Form verbunden mit dem pronominalen Hülfszeitwort እዩ: ይገብር ፡ እዩ mit fast derselben Bedeutung wie 1., doch würde in allgemeinen Sätzen 1. vorzuziehen sein. 3. die nämliche Form verbunden mit ኣሎ in dem Sinne eines strikten Präsens ይገብር ፡ ኣሎ er macht jetzt eben. 4. Soll das Futurum bestimmt und unzweideutig ausgedrückt werden, so wendet man 1. und besonders 2. mit vorgesetztem ኽ an; also ኽገብር oder ኽገብር ፡ እየ ich werde thun. 5. Soll das eigentliche Imperfektum in der Vergangenheit genau bestimmt werden, so gebraucht man 1. mit ነበረ, also ይገብር ፡ ነበረ faciebat.

---

13. Dieses Sprüchwort will eine hochtrabende Weisheit persifliren, die mit Kenntniss überirdischer, himmlischer Dinge sich breit macht. — ይትረፈና. ኪደልና. Wir haben hier das direkte Suffix ና und in gleicher Bedeutung das durch ለ vermittelte. Es lässt sich ein strenger Unterschied dieser beiden Dativformen nicht leicht feststellen, und häufig können beide gleichmässig auch bei demselben Verbum zur Anwendung kommen. Doch gibt es auch Verben, die nur das vermittelte Suffix gestatten. „Sendet mir" sagt man z. B. nur ስደዱለይ, nie ስደዱኒ, welches als Accusativ gefasst werden würde; (eben finde ich die Form ዝሰደደ ኩኹም anstatt ዝሰደደኩለኩም; meine

Regel erleidet also trotz ihrer Gültigkeit Ausnahmen); dagegen sagt man nur ሀቡኒ gebt mir, nicht ሀቡለይ. Das vermittelte Suffix gibt diesem Verbum eine eigenthümliche Bedeutung; so heisst eine stehende Formel des Dankes: እግዚአብሔር፡ የሀበለይ oder einfach: የሀበለይ „Gott vergelt's"! wörtlich „Gott gebe (es Ihnen wieder) für mich.

---

14. Eine spottende Redensart über verkehrte Sitten und Gebräuche. Der Sinn ist: Bei ihnen sind die Erwachsenen zu Fusse, während die Kinder gemächlich auf dem Maulthier reiten. Auf dem Maulthier reiten, ist nämlich eine Auszeichnung, die nur Personen von Stande oder älteren Leuten zukommt, während die Kinder zu Fusse gehen müssen.

ዓዓበይቶምን = ዓበይቲ gross mit Suffix und ን copulativum und Verdoppelung des Anfangskonsonanten mit seinem Vokal. ዓበይቲ plur. von ዓቢ (die regelmässige Bildung ዓቢይ ist seltener).

Die Form ዓዓበይቶም bietet uns nun Gelegenheit, über die im Tigriña sehr mannigfache Anwendung der Reduplikation einiges zu sagen. Sie kommt vor nicht nur beim Zeitwort, sondern bei fast allen Redetheilen, und zwar wiederholt man bald nur einen Laut (Sylbe), bald das ganze Wort, um dadurch die mannichfachsten Verhältnisse zu bezeichnen, namentlich das iterative, reciproke, distributive und intensive. Der Gebrauch der Reduplikation beim Zeitwort ist bekannt genug und dem im Amharischen geläufigen ganz ähnlich; doch kann ich mir nicht versagen eine hierher gehörige Sprachprobe mitzutheilen. Es schrieb mir jüngst ein junger Abyssinier: መጸዋዕ፡ ናብ፡ ቈንሱል፡ ወሪደ፡ ነበርኩ፡ መስመማዕ (sprich „messemenā" 4 sylbig) ምስ፡ ተሰአለና፡ ተመለስኩ። „nach Massowa zum Konsul war ich hinabgegangen, (als Interpret) mit einander uns zu verständigen nachdem wir, der eine wie der andere, aufgehört hatten, kehrte, ich zurück". So lautet auch in höchst bezeichnender Kürze eine Antwort des Katechismus auf die Frage, welche von den drei göttlichen Personen die vorzüglichere sei: ኢይበላለጹን sie sind die eine bezüglich der andern weder vorzüglicher noch geringer. Aehnlich ንቕደደም፡ ሕሉና wir laufen um

die Wette. Hier folgen nun einige Beispiele verschiedenartiger Reduplikation ausserhalb des Gebietes des Zeitwortes: ደድሓ ሬቶም፡ ኸዱ sie gingen der eine hinter dem andern; ቡብግዜኡ jedes zu seiner Zeit (auch ቡብ ... ...); ሓደሓደ einige, mit Suffix ሓደሓደኹም der eine oder der andere von euch; መንመን (auch መነመን) Welche? plur. von መን; ምንታይ (auch ምንታየ): ምን ታይ Was? (von mehreren Gegenständen): ናብ፡ ዓዶዓደም፡ (ዓዶ verkürzt aus ዓደ) ተመልሱ sie kehrten ein Jeder in seine Heimat zurück. ዓዓበይቶም (s. das obige Sprüchwort): hier drückt die Reduplikation das Wiederholen, d. i. die herrschende Sitte aus.

---

15. ዓለም. Eine dem Tigriña eigene Anwendung dieses Wortes im Sinne von ዓለማዊ Weltmensch, Laie. — ኸሎይ = ኸ፡ ኣሉ፡ ዩ; ኸ wann, wenn für das längere እንኸ und እንተ. — ቀሺ, (ቀሺ, ቄሺ,) eigentl. Alt (so noch in der Redensart ቀሺን፡ ጎባዝን Alt und Jung), dann gewöhnlich presbyter, parochus.

Zu Band XXXVII, 126. 451 (Etymologie von θεός).

Von

E. Nestle.

Herr Dr. O. Bardenhewer in München hatte die Freundlichkeit mich darauf aufmerksam zu machen, dass Dionysius Petavius, de theologicis dogmatibus (Paris 1644—50) tract. I, lib. 8, cap. 8 eingehender über die patristischen Deutungen des Wortes θεός handle und als Vertreter der Herleitung von αἴθειν ausser Johannes von Damascus Gregor von Nazianz nenne (or. 30, c. 18; Maurinerausgabe, Paris 1778, I, 552/3, Migne, P. Gr. t. 36 col. 128). v. Otto im corpus apologetarum vol. VIII (Jena 1861) 12—14 habe noch einen weitern Beleg aus Pseudo-Athanasius, de definitionibus § 6 (Maurinerausgabe, Paris 1698, II, 243, Migne 28, 536) hinzugefügt. Bei den griechischen Klassikern ist diese Etymologie, wie es scheint, noch nicht nachgewiesen.

Zu Band XXXVII, 542.

Von

E. Nestle.

בעלחנא שבדמלקרת בן חנא in Caralitana 2a wird von Euting „Baalḥanna, der Sklave des Bodmelqart, Sohnes des Ḥanna" etc. wiedergegeben. Es muss doch wohl „der Sohn des Ḥanna" heissen: mit andern Worten, die Apposition gehört zum ersten Glied und nicht zum Genetiv. Es ist schon im voraus wahrscheinlich, dass die Inschrift die Genealogie dessen angibt, der den Stein setzt, nicht diejenige eines andern, zu dem er in irgend einem durch ש bezeichneten Verhältniss steht, welches, beiläufig bemerkt, nicht nothwendig das des Sklaven sein muss. Allerdings ist es ja so, wie z. B. Ewald (hebr. Sprachlehre 289, a. 1) sagt „dass wenn zwei verbundene Substantive nicht verschieden sind in Geschlecht und Zahl, bloss der allgemeine Sinn der Rede

lehren könnte, auf welches sich die Apposition beziehe, wie בֶּן־הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל „der Sohn des grossen Königs oder der grosse Sohn des Königs“. Aber in weitaus der überwiegenden Zahl von Fällen gehört die Apposition zum ersten Glied und so sicherlich auch hier. Welch' interessante Fragen durch diese Zweideutigkeit z. B. in der hebräischen Sprache entstehen können, darüber sehe man die Commentare zu Stellen wie Gen. 9, 12. 10, 21. Jes. 1, 1 (אֲשֶׁר חָזָה Luzzatto sicher falsch, qui vidit), Jer. 1, 1 אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת, LXX ὃς κατῴκει ἐν Ἀ., Vulg. qui fuerunt in A.) etc. Uebrigens sind die genealogischen Angaben dieser Caralitana auch dadurch interessant, dass sie bis ins fünfte Glied hinaufführen. Dies ist nicht einmal in Königsinschriften wie in denen des Mesa, Esmunazar oder Jehomelek der Fall und in historischen Stücken, wenigstens auf alttestamentlichem Gebiet, sehr selten (1 Sam. 1, 1. 9, 1).

Aus einem Briefe von Professor W. Robertson Smith.

E. Reyer when writing his article in ZDMG. XXXVIII. 149 seems not yet to have seen Petrie's important book on the „Pyramids and Temples of Gizeh“ (London 1883) where it is proved that the builders of the Great Pyramid used saws of bronze set with cutting jewels far harder than quartz probably rough uncrystallized corundum. The proof rests on a close examination of saw-grooves, where there are scratches that could not be produced by mere rubbing with a hard powder. And that the saws were of bronze is known „from the green staining on the sides of the saw cuts and on grains of sand left in a saw cut“. A great many points of detail about the tools used in the Fourth Dynasty are worked out by Petrie in chap. XIX.

As to the use of iron Petrie writes (p. 212): „That sheet iron was employed we know from the fragment found by Howard Vyse in the masonry of the south air channel; and though some doubt has been thrown on the piece, merely from its rarity, yet the vouchers for it are very precise; and is has the cast of a nummulite on the rust of it, proving it to have been buried for ages beside a block of nummulite limestone, and therefore to be certainly ancient. No reasonable doubt can therefore exist about its being really a genuine piece used by the Pyramid masons; and probably such pieces were required to prevent crowbars eating into the stones, and to ease the action of the rollers“.

Aus einem Briefe von Dr. Bernhard Moritz.

Dr. B. Moritz, Stipendiat des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, hat sich zu einer zweijährigen Studienreise nach Syrien begeben. Folgender Auszug aus einem Briefe von ihm, datirt Damascus 31. März 1884, über seine Reise nach Ḥaurân ist der Redaction von Prof. Ed. Sachau mitgetheilt worden.

„Erst am 25. März früh 9 Uhr verliessen wir Damascus durch das Gottesthor und trabten auf der Pilgerstrasse nach Süden. Nachmittags um 6 Uhr erreichten wir Baṣîr, unser erstes Nachtquartier. Von dort wollte ich über Chabeb direkt nach Ḥarrân gehen, um daselbst die arabische Inschrift abzuklatschen, was hauptsächlich der Zweck meines Ausflugs war. Hier aber in Baṣîr erfuhr ich, dass die Ṣulûṭ in's Land gefallen seien und *ghazû* seien mit den Dorfbewohnern an der Westgrenze der Ledscha. Schnell entschlossen bogen wir am nächsten Tage direkt nach Süden ab, um über Ezra' nach Ḥarrân zu gelangen. Bei dem Dorfe Muhadje stiessen wir schon auf eine Beduinenhorde, die mit ihren zahllosen Heerden die Saatfelder überschwemmt hatte. Bei dem Dorfe Schaḳra angelangt mussten wir daran glauben, dass es mit dem „Krieg" blutiger Ernst sei. Hart am Dorfe lag nämlich ein todter Beduine, der am Abend zuvor in einem Gefecht gefallen war, wie wir von den Dörflern erfuhren. Um Mittag waren wir in Ezra'; denn nur so, nicht Zor'a, wie Wetzstein will, wird das alte Zorava von den An- und Einwohnern genannt. Den Namen Zor'a hörte ich nie und auf meine direkte Frage sagten mir die Leute, dass er ihnen unbekannt sei. (Auch auf den türk. Karten steht nur ازرع). Ueberhaupt ist für diese Gegend die Wetzstein'sche Karte ebenso wie die im Bädeker ziemlich unzuverlässig. In Ezra' nun hörte ich zu meinem Schrecken, dass auch die Strasse von hier nach Ḥarrân gesperrt sei, und zwar durch die Medâdje; allmählich brachte ich aus den Leuten die volle Wahrheit heraus, dass eine Menge Beduinenstämme, ausser den genannten noch die Zobêd und einige andere, sich über die Ledscha ergossen hätten und völlige Anarchie dort herrsche. Wie gewöhnlich bei solchen Gelegenheiten verhielt die Regierung sich passiv. Zwar standen in Ezra' 100 Mann mit 2 Kanonen, in Buṣr-el-Ḥarîrî 200 Mann mit 3 Kanonen, in Mezra'a 1 Ṭabôr mit 1 Batterie und ebensoviel in Eski Schâm (Boṣra) und Scheich Sa'ad; aber die Truppen rührten sich nicht. (Gestern am 30. sind über 2 Bataillone aus Damascus abgegangen; vielleicht wollen die Türken doch mal einen Schlag führen.) In Ezra' rieth man mir die Reise aufzugeben, da es unmöglich sei, nach Ḥarrân zu kommen. Um die Verwirrung auf den Gipfel zu treiben, sagte man mir

noch, dass in Ezra' kein türkischer Civilbeamter sei, dem ich meinen Ferman hätte präsentiren können; in Buṣr-el-Ḥarîrî aber residire ein Ḳâimmaḳâm. Den Nachmittag streifte ich mit P. in Ezra' umher und fand 5 griechische Inschriften, die bei Waddington nicht stehen. Die Abklatsche wurden mir von der lieben Gassenjugend so beschmutzt und zerrissen, dass ich sie wegwerfen musste, als ich sie am nächsten Morgen holen wollte. Glücklicherweise hatte ich noch Copien genommen. Nach einer wegen Legionen von Flöhen schlaflos verbrachten Nacht richteten wir unsern Marsch am 27. nach Buṣr-el-Ḥarîrî, wo wir nach 1½ stündigem Trabe ankamen. Hier hiess es wieder, es sei unmöglich bis Ḥarrân vorzudringen; niemand wollte mitkommen, da alles fürchtete, von den Medâdje und den Drusen (in Ḥarrân) todtgeschlagen zu werden. Da ging ich mit Abdu zum Ḳâimmaḳâm, präsentirte ihm den Firman des Wâlî und verlangte nach Ḥarrân gebracht zu werden. Nach verschiedenen Ausflüchten gab der Türke endlich die bestimmte Erklärung ab, dass er mir keine Zaptijje zur Verfügung stellen werde. Darauf drohte ich, mich beim Wâlî zu beklagen. ʾmil ʿala kêfak, war die Antwort. Inzwischen hatten sich beim Scheich eine Anzahl Leute versammelt, denen ich einen Medjîdî als Führerlohn bot; das zog. Um 11 Uhr waren wir auf dem Wege durch die schauerliche Ledscha, gelangten an den Medâdje glücklich vorbei und erreichten um 1 Uhr Ḥarrân, wo wir von den Drusen auf's freundlichste empfangen wurden. Die Inschrift, die jetzt mit Riesenschritten der Verwitterung entgegengeht, war bald gefunden und abgeklatscht.

Gern wäre ich noch länger in der Ledscha geblieben; indess P. wollte fort und allein durfte ich ihn nicht ziehen lassen. Der Drusenscheich Sa'ûd versprach, uns durch 10 bewaffnete Reiter durch die Ṣulûṭ bis Baṣîr zu bringen; indess am Morgen des 26. nahm er sein Versprechen zurück, da die Araber zu übermächtig seien. Früh um 7 verliessen wir Ḥarrân, wo ich wegen der Flöhe wieder nicht geschlafen hatte; um 8 waren wir in Buṣr-el-Ḥarîrî, 9½ in Ezra', 11 in Schaḳra, 1 Uhr in Tibnî, von wo wir nach dem Darb-el-ḥaǧǧ herüber ritten. 3½ trabten wir an Ṣanamain vorüber, das nicht an der Strasse liegt. Bis Ḳabâṣib brachten uns noch die müden Pferde; dort mussten wir rasten (6 Uhr); auf einem Steinhaufen an der Strasse, der mit einem Stück Segeltuch überspannt war, brachten wir die 4. Nacht schlaflos zu; Gewitter, Sturm, Regen und die Furcht vor den 'Agêl, die sich in der Gegend umhertreiben sollten, hielt uns wach. Auf Grund des Firman hatte ich wenigstens den Zaptijje des Ortes veranlasst uns Gesellschaft zu leisten. Am 29. früh 6 Uhr sassen wir wieder im Sattel und waren um 10 Uhr in Kiswe, wo wir uns wuschen und frühstückten (Brod und saure Milch). Um 1 Uhr zogen wir durch das Bawwâbet Allah wieder in Damascus ein*.

Yaçna 36 als Text- und Uebersetzungsprobe aus dem siebentheiligen oder tausendsilbigen Gebete der Parsen (y 35—41).

Von

Paul Theodor Baunack.

A (I § 1 u. 2, II § 3 u. 6).

I. 1. a. [ahyā thwā] āthrō verezēnā paouruyē
b. pairijaçāmaidē mazdā
c. ahurā thwā [thwā mainyū çpēnistā] yō ā akhtis
d. ahmāi yēm akhtōyōi dāoṅhē |

2. a. urvāzistō hvō nā yātā yā [1])
b. paiti [jamyāo] [ātare mazdāo ahurahyā]
urvāzistahyā urvāzyā
c. nāmistahyā nemaṅhā nāo
d. mazistāi yāoṅhām [paitī] jamyāo ||

II. 3. a. ātars [vōi] [mazdāo] ahurahyā ahī
b. mainyus vōi ahyā çpēnistō [ahī]
c. yaṭ vā tōi nāmanām vāzistem [ātare mazdāo ahurahyā]
d. tā thwā pairijaçāmaidē |

(B § 4 u. 5).

(4. a. vohū thwā manaṅhā vohu
b. thwā ashā vaṅhuyāo thwā
c. ciçtōis skyaothanāis[cā] vacēbīscā [pairijaçāmaidē] ||

5. a. [nemaqyāmahi] ishūidyāmahi thwā mazdā
b. ahurā viçpāis [thwā] humatāis
c. viçpāis hūkhtāis [viçpāis] hvarstāis [pairijaçāmaidē] ||)

6. a. çraēstām [āṯ] tōi kehrpēm kehrpām
b. āvaēdyāmahī [mazdā] ahurā
c. [imā raōcāo] barezistem barezimanām
d. avaṯ yāṯ hvarē avācī ||

---

1) Die Hdschr. hvō nā yā iāyā.

A.

I. 1. a. [Dich in desjenigen] In des Atar uralter Genossenschaft
b. Verehren wir dich, Mazda
c. Ahura [mit deinem heilsamsten Geiste]:
Der ein Ueberwältiger
d. Demjenigen ist, welchen du der Bewältigung preisgiebst, |

2. a. Er möge, gleichsam ein bestbezwingender Kampfgenosse,
b. Zu Hilfe [kommen] [du, Atar des Mazda Ahura]
mit des bestbezwingenden Bezwingen,
c. Mit des bestscheuchenden Verscheuchen uns
d. Zum gewaltigsten der Kämpfe [zu Hilfe] kommen. ||

II. 3. a. Der Atar (Sieger) [fürwahr] des [Mazda] Ahura bist du,
b. Sein heilsamster Geist fürwahr [bist du];
c. Oder was von deinen Namen „der hurtigste" ist [ô Atar des Mazda Ahura],
d. Mit dem verehren wir dich.

(B.)

(4. a. Dich mit heiliger Andacht, dich mit
b. Heiliger Aufrichtigkeit, dich mit heiliger
c. Einsicht Werken und Worten [verehren wir] |

5. a. [Bitten] Flehen wir an, dich, Mazda
b. Ahura, [dich] mit jeglichem guten Denken,
c. Mit jeglichem guten Reden, [jeglichem] guten Thun [verehren wir]. ||)

---

6. a. [Und] Den schönsten aller Körper
b. Geben wir dir zu eigen, [Mazda] Ahura,
c. [Dieses sind die Sterne] Die höchste der Höhen,
d. Jene, die von hier aus „Lichtwelt" begrüsst wird. ||

Anzeigen.

De l'exégèse et de la correction des textes avestiques par C. de Harlez. Leipzig, Gerhard. 1883. XVI und 256 pg. 8vo.

Die vorliegende Schrift beschäftigt sich mit einer Streitfrage, welche entstanden ist, sobald man in Europa anfing, sich mit dem Awestâ zu beschäftigen. Das Werk zerfällt in zwei Theile, wie dies schon der Titel besagt, von welchen der erste und umfangreichere (p. 1—196) sich mit der Exegese, der zweite (p. 197 bis zum Schlusse) mit der Textkritik des Awestâ beschäftigt. Ueber den letzteren Gegenstand ist es dem Ref. erst neuerlich vergönnt gewesen zu den Lesern dieser Zeitschrift zu reden (Bd. 36, 586 flg.), auch unsere Ansicht über die richtige Methode der Exegese haben wir schon öfter ausführlich hier dargelegt (zuletzt Bd. 30, 543 flg.), so dass wir dieselbe nicht zu wiederholen brauchen; wer diese unsere Ansicht mit der des Hrn. Verf. vergleicht, wird finden, dass wir demselben in den meisten Fällen beistimmen müssen. Nur soviel wollen wir bemerken, dass unseres Erachtens diese Streitfrage bis jetzt nicht die Beachtung gefunden hat, welche sie verdient. Der Widerstreit der beiden sich bekämpfenden Methoden ist nichts Anderes als ein Competenzstreit zwischen Philologie und Linguistik, es handelt sich nicht darum eine dieser beiden Wissenschaften zu vertreiben, wohl aber jeder derselben das ihr gebührende Gebiet abzugränzen. Wir betrachten es als einen Fortschritt, dass man neuerdings weniger die von einander stark abweichenden Uebersetzungen ins Auge fasst und aus ihnen die Vorzüge oder Mängel der einen oder andern Methode beurtheilen will, sondern vielmehr auf die Disciplinen zurückgeht, durch welche die grosse Verschiedenheit bedingt ist: die Ansichten über den Text, die Grammatik, das Lexicon. Am besten wäre es nach unserer Ueberzeugung, wenn man vorläufig von allen Einzelheiten ganz absähe und einmal ganz objectiv und im Allgemeinen sich über die Grundsätze verständigte, nach welchen das Awestâ zu erklären ist, welche Rechte der Philologie und welche der Sprachvergleichung zukommen.

Wir haben bereits gesagt, dass es durchaus nicht die Meinung des Ref. ist, dass die Sprachvergleichung aus der Exegese des Awestâ vertrieben werden solle, wohl aber, dass man sie auf das

Gebiet beschränke, das ihr gebührt: auf die Kritik der historischen Ueberlieferung. Die Erklärung des Awestâ darf nicht ein Bravourstück der Sprachvergleichung sein und die Rolle der Philologie darauf beschränkt werden, dass sie hinterdrein glänzend bestätigt, was der Linguist in glücklichem Scharfsinne schon im Voraus gefunden hat. Wir gestehen, nicht einzusehen, warum der Awestâtext nicht in derselben Weise philologisch behandelt werden solle wie andere Werke des Alterthums. Wir beanspruchen für die Awestâhandschriften dieselbe Autorität, welche andere Handschriften des Alterthums haben, nicht mehr und nicht weniger. Wir wollen, dass die Grammatik der Awestâsprache aus den berichtigten Texten hervorgehe und man nicht mit einem im Voraus von der Linguistik festgestellten Systeme an die Texte herantrete. Wir setzen nämlich die Hauptaufgabe des Grammatikers nicht darein, dass er das Altéränische mit dem Sanskrit vermittle, sondern vielmehr, dass er uns die Eigenart dieser Sprache erkennen lehre, dies wird aber nur gelingen, wenn man die Vergleichung mit dem Sanskrit mehr als bisher üblich zurücktreten lässt und das Eränische mehr berücksichtigt als bisher geschehen ist. Am meisten tritt jedoch der Unterschied der beiden Methoden im Wörterbuche hervor. Wie gross der Unterschied in der lexicalischen Bestimmung der Wörter sei, wird der Leser sich mit leichter Mühe überzeugen, wenn er die Uebersetzungen von Darmesteter und Geldner mit einander vergleicht. Auf diese höchst wichtige Verschiedenheit der beiden Richtungen wollen wir hier ausdrücklich hinweisen, bei dieser Gelegenheit auch angeben, wie nach unserer Ansicht lexicalische Untersuchungen im Awestâ geführt werden müssen. Wir fühlen uns dazu besonders veranlasst, da von Hrn. H. dieser Gegenstand (p. 119. 120) nur sehr kurz berührt ist. Dass wir selbst jederzeit strenge nach diesen unseren Grundsätzen gearbeitet hätten, wollen wir nicht behaupten, Abweichungen von denselben sind aber stets zum Nachtheile des Ref. gewesen.

Bei der Bestimmung eines unbekannten Wortes im Awestâ ist zuerst die Tradition zu befragen. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum dies anders sein solle. Wenn wir in irgend einer anderen Sprache ein Wort nicht wissen, so werden wir uns nach einer Person oder einem Buche umsehen, das uns Auskunft darüber geben kann und Niemand wird dieses Verfahren für unwissenschaftlich erklären. Dadurch, dass man sich nach der Bedeutung eines Wortes erkundigt, verpflichtet man sich ja noch nicht, dieselbe unter allen Umständen anzunehmen. Wenn aber die Tradition überhaupt gebraucht werden soll, so muss sie natürlich zuerst gefragt werden, denn wenn man das Richtige bereits auf anderem Wege gefunden hat, dann ist es müssig, sich noch an die Tradition zu wenden, hat aber die Tradition bereits das Richtige, so kann man sich die Mühe ersparen, auf Umwegen dasselbe zu finden. Hat man nun die traditionelle Erklärung ermittelt, so ist zuerst

festzustellen, ob dieselbe nur für eine Stelle gilt oder ob sie an mehreren Stellen vorkommt, hiermit kann man auch gleich die Untersuchung verbinden, ob die traditionelle Erklärung an allen Stellen passt oder ob sich irgend etwas gegen sie sagen lässt. Hier, bei der Kritik der Tradition, beginnen meines Erachtens die schweren Fehler, welche die Bopp'sche Richtung sich zu Schulden kommen lässt. Es ist ja richtig, dass keine von der Tradition überlieferte Bedeutung ohne Kritik angenommen werden darf, aber kann man denn das eine gesunde Kritik nennen, wenn man sich nur besinnt, was sich gegen die Tradition sagen lässt und nicht auch das erwägt was für dieselbe spricht? Zweitens verfällt man gewöhnlich in die Einseitigkeit, dass man zur Kritik der traditionellen Erklärung nur das Sanskrit zu Hülfe nimmt, die eranischen Dialekte aber gar nicht, oder nur sehr wenig berücksichtigt. Gerade bei der lexicalischen Bestimmung der Wörter kann das Neupersische treffliche Dienste leisten und die traditionellen Erklärungen nehmen sich oft ganz anders aus, wenn man sie mit dem Persischen, als wenn man sie mit dem Sanskrit zusammenhält. Ueberhaupt muss man, wie dies auch Hr. H. (p. 146) betont, vor Allem suchen, sich in die Anschauungen des Awesta einzuleben, nicht aber das Buch immer durch die Brille einer fremden Cultur ansehen, die in Erân eine ganz andere Form annehmen musste, weil die Verhältnisse ganz andere waren.

Ein dritter schwerer Irrthum, in welchen die sprachvergleichende Richtung gewöhnlich verfällt, besteht darin, dass sie die Sprachvergleichung nicht blos neben die Tradition stellt, sondern dieselbe ihr entgegen und über sie setzt. Hierdurch entsteht ein Widerstreit der keine Berechtigung hat. Allerdings sind die Erklärungen der Tradition nicht unfehlbar, aber die linguistischen sind es ebensowenig. Ein durch Sprachvergleichung gewonnenes Resultat ist gleichfalls problematisch und bleibt es, solange es noch der historischen Begründung entbehrt, denn das ist ohne Frage das Ziel auf das wir zusteuern müssen: wir müssen nachweisen, dass die Verfasser des Awesta und das ihre Schriften lesende Publicum dem besprochenen Worte gleichfalls die Bedeutung beigelegt haben, welche wir ihm geben. Man hat neuerdings mehrfach der sogenannten traditionellen Richtung den Vorwurf gemacht, dass sie sich bei den Angaben der Tradition beruhige ohne zur Vergleichung fortzugehen. Dieser Vorwurf ist unzutreffend. Auch die traditionelle Richtung gebraucht die Sprachvergleichung beständig, aber sie wendet sie ganz anders an, als die Bopp'sche Richtung es thut, sie vergleicht, wie bereits gesagt, nicht blos das Sanskrit, sondern auch die eranischen Sprachen, auch gebraucht sie die Sprachvergleichung vorzugsweise zur Begründung der gegebenen Wortbedeutungen, nur ungern, und nothgedrungen entschliesst sie sich Wörter und Wortbedeutungen zu machen, während die Bopp'sche Richtung gerade hierin ihre Stärke sucht. Die sprachvergleichende Richtung nimmt hier die

Sache viel zu leicht. Traditionelle Angaben darf man natürlich bezweifeln, aber man muss zum Zweifel ebensogut triftige Gründe haben wie zur Annahme. Dass es genüge, wenn man die Erklärung eines Awestâwortes durch etymologische Gründe stützen kann, glaube ich nicht, ich weiss aus eigner Erfahrung, dass man auf diesem Wege öfter fehlgreift als das Richtige trifft. Wer Awestâwörter blos etymologisch bestimmt und aus der Etymologie die Bedeutung derselben zu ermitteln sucht, der umgeht den wichtigeren und schwierigeren Theil der Aufgabe, welche dem Verfasser eines Awestâwörterbuches obliegt: die historische Begründung.

Es war ursprünglich die Absicht des Ref. die oben angedeuteten Grundsätze an der Hand unseres Buches mit einer Reihe von Beispielen zu belegen und dabei näher zu besprechen. Bei näherer Betrachtung der Sachlage haben wir diesen Plan wieder aufgeben müssen, bei der grossen Fülle des Materials würde die Anzeige zu einer umfangreichen Abhandlung sich ausdehnen. Wir begnügen uns daher mit einigen Bemerkungen, die sich kurz abthun lassen. P. 126 flg. 168 wird die Stelle Vd. 7, 132 besprochen, welche lautet: noiṭ zi ahmi paiti nairi dva mainyû rêna avastaoghaṭ. Der Text bietet zu keiner Bemerkung Veranlassung, bis jetzt hat man auch die Stelle allgemein so aufgefasst wie die einheimischen Uebersetzer wollen, nämlich: „nicht sollen in Bezug auf diesen Mann die beiden Himmlischen (Ormazd und Ahriman) mit einander in Kampf gerathen", erst neuerdings hat Geldner vorgeschlagen abweichend zu übersetzen: „die beiden Himmlischen werden an diesen Menschen keine Schuldforderung mehr haben". Wir stimmen Hrn. H. bei, wenn er sich gegen diese Erklärung wendet, wir müssen aber gestehen, dass wir auch dem Sinne nach die neue Erklärung nicht als die vorzüglichere anzuerkennen vermögen, wie dies Hr. H. (p. 127) zu thun scheint, ebensowenig können wir einsehen, was dem Sinne nach an der bisherigen Fassung befremden könne. Es ist ja bekannt, dass nach Ansicht der Parsen an der Brücke Cinvaṭ die Seele eines jeden Verstorbenen gerichtet wird und dass bei dieser Gelegenheit sowol die guten als die bösen Geister ihre Ansprüche geltend machen. Wir können darin nichts Besonderes finden, auch in christlichen Legenden kommt es ja vor, dass sich Engel und Teufel um eine arme Seele streiten, deutschen Lesern dürfte sofort der Schluss des zweiten Theils des Faust einfallen. Indessen, gegen das Wort rêna werden Bedenken erhoben und es fragt sich also, ob dasselbe Kampf bedeuten könne. Nach der Tradition ist diese Frage zu bejahen, denn sie übersetzt rêna mit כוכשאר i. e. neup. پيكار bellum, certamen. An einer commentirten Stelle kommt das Wort nicht mehr vor, sondern nur noch Yt. 14, 25, wo es bis jetzt mit streitbar (fighting bei Darmesteter) übertragen wurde und zwar mit gutem Grunde. Schon Justi hat auf das in den Gathâs vorkommende rana hingewiesen, das von

réna nur dialektisch verschieden ist und פתכאראר i. e. پتکارار oder prativâdin, Widersacher, übersetzt wird. Die Bedeutung passt trefflich für den Siegesgott, dem das Beiwort gegeben wird und erlaubt uns an beiden Stellen dasselbe Wort zu sehen, was nicht der Fall sein könnte, wenn wir in der ersten Stelle die Bedeutung Schuld annehmen wollten. Was die Ableitung des Wortes betrifft, so hat das neupersische اژدن, propellere, wol das nächste Anrecht auf Verwandtschaft und Hr. H. wird Recht haben, wenn er unser Wort auf die Wurzel ar zurückleitet, wir möchten auch an lat. adorior erinnern. Selbst die Vermittlung mit skr. raṇa, Kampf, hat nicht grössere Schwierigkeit als die mit ṛiṇa, Schuld.

Die Stelle Vd. 3, 99 flg. (3, 30 W.) ist neuerdings wiederholt besprochen worden, auch bei H. H. (p. 35. 175), der die einheimische Uebersetzung mit Recht in Schutz nimmt. Ref. gesteht, nicht zu begreifen, warum diese höchst einfache Stelle soviel Schwierigkeit gemacht hat. Wir übersetzen die Worte 3, 99—104 (3, 31 W.) in Uebereinstimmung mit der einheimischen Ueberlieferung folgendermassen: „Wer Getreide erzeugt, der erzeugt Reinheit, er pflegt die mazdayasnische Religion, er säugt die mazdayasnische Religion mit 100 Füssen, 1000 Brüsten, 10000 Opfern". Mit anderen Worten: wer Getreide grosszieht, der thut der mazdayasnischen Religion dieselben Dienste, welche Aeltern einem neugebornen Kinde erweisen, wenn sie 50 Diener (= 100 Füsse) halten um dasselbe herumzutragen, oder 500 Ammen (= 1000 Brüste) um es zu säugen oder wenn sie den Göttern 10000 Opfer für dessen Erhaltung bringen. Was weiter folgt (3, 105—110) setzt denselben Gedanken fort, indem gezeigt wird, wie bei dem allmäligen Heranwachsen der Aehren die Dämonen immer ohnmächtiger werden und zuletzt ganz geschlagen sind, es versteht sich von selbst, dass die Macht der mazdayasnischen Religion in demselben Maasse sich vermehrt als die der Dämonen sich vermindert. Den Grund giebt uns das zuletzt (112—115) angeführte Mâthra an: Niemand, der nicht isst, vermag etwas, er kann also auch keine guten Werke vollbringen. Die Schlussfolgerung liegt nahe: leibliche Nahrung ist auch für die Ausübung der Religion unentbehrlich, wer sie herbeischafft, thut also ein auch in religiöser Hinsicht verdienstliches Werk.

Es sind nun besonders die beiden ἅπ. λεγ. paitista und paiti dara, welche zur Beanstandung der einheimischen Uebersetzung geführt haben. Was paitista betrifft, so bezieht es sich auf das vorhergehende fravâza vazaiti (er führt vorwärts, schaukelt) zurück und soll dasselbe bedeuten wie das gewöhnlichere paitistâna, Fuss. Hiergegen lässt sich auch nichts einwenden, beide Wörter verhalten sich wie skr. pratishṭhâ und pratishṭhâna und bedeuten, wie diese mit welchen sie identisch sind, Fussgestell, Fuss. Paitidara bezieht sich auf das vorhergehende

frapinaoiti[1]) zurück, das die einheimische Uebersetzung richtig übersetzt: „giebt Milch, säugt" (cf. pipyûshi und apiyûshi), man hat aber für paitidara die Bedeutung Brust bezweifelt, mit Hinblick auf die Etymologie und die Stelle Yt. 6, 3, wo diese Bedeutung nicht passt. Hier ist eine nähere Erörterung allerdings nöthig, wir werden sie aber am besten an die zuletzt genannte Stelle anschliessen, welche lautet: nava cis mainyava yazata ağhva açtvaiti paitidrãm noiț paitistãm vidhenti. Ich übersetze jetzt, ähnlich wie Darmesteter, folgendermassen: „nicht würde irgend einer der himmlischen Yazatas in Bezug auf die bekörperte Welt Unterstützung und Aufrechthaltung vermögen". Früher hatte ich paiti drãm mit „Abwehr", paitistãm mit „Widerstand" übersetzen wollen. In meinem Commentare zu der St. habe ich gesagt: „In dem Worte paiti-drãm sucht Edal den Begriff des in Acht Nehmens, in paitistãm, den des Bestehens, und diese Fassung lässt sich vertheidigen, ich habe indess die Bedeutung der Praep. paiti etwas mehr betont, wozu die Bedeutung von paitistâiti das Recht giebt". Dieser Grund ist aber durchaus nicht stichhaltig, wir dürfen von der Tradition nur abweichen, wo es nöthig ist, nicht wenn unsere subjective Ansicht dies wünschenswerth macht, sonst laufen wir Gefahr, eine Ansicht in den Text hinein zu interpretiren, an welche weder der Verfasser desselben noch seine Leser gedacht haben; aus diesem Grunde berichtige ich jetzt meine frühere Uebersetzung in der oben angegebenen Weise. Wenn nun paiti-drâ Aufrechthaltung, Unterstützung bedeutet, so muss paiti-dara dieselbe Bedeutung haben, denn dar und drâ sind nur Spielarten derselben Wurzel. Dem eranischen paiti-dara steht nun zwar kein indisches pratidhara zur Seite, aber das indische Verbum prati-dhar bedeutet sowol aufhalten als aufrecht erhalten. Wenn nun die einheimische Uebersetzung unser paiti-dara mit Brust wiedergiebt, so übersetzt sie zwar etwas frei, aber durchaus nicht unrichtig, denn die Erhaltung eines neugebornen Kindes hat eben durch die Mutterbrust zu geschehen.

Ueber die Bedeutung zweier Wörter, die im zweiten Capitel des Vendidâd vorkommen und die schon mehrfach besprochen worden sind, äussert sich Hr. H. p. 44. 182 und 185 seines Buches. Es sind dies die Worte çufra und astra; was der Verfasser über das letztere Wort sagt, hat unseren Beifall, über das erstere sind wir abweichender Meinung. Die älteste Tradition sagt uns, çufra bedeute Etwas, das mit einem Loche versehen ist (سوراخ اومند), mit einer so allgemeinen Angabe, die auf gar viele Dinge passt, war nicht viel zu machen, doch sah man, dass man das Wort auf

1) Ys. 19, 51 ist die nur von einem Codex bezeugte Lesart frapinaoiti falsch.

eine Wurzel ςup, durchbohren (neup. سفتن) zurückleiten müsse. Die Annahme, dass ςufra eine Lanze bedeute, scheitert an dem Bedenken, dass das Suffix ra dem Worte eine active Bedeutung giebt, man erwartete eher die passive. Westergaard schlug die Bedeutung „Pflug" vor, die sich an neup. سولی anlehnte, aber hier entsteht ein etymologisches Bedenken: das Wort wird sawli gesprochen, was eher auf eine Grundform ςafra schliessen liesse. Endlich aber sind beide Erklärungen dem Sinne nach durchaus nicht empfehlenswerth, es lässt sich schlechterdings nicht sagen, was der König Yima mit der Lanze oder mit dem Pfluge machen solle. Nachdem einmal ermittelt war, dass die neuere Tradition das Wort durch „Ring" übersetze, gesteht Ref., nicht einzusehen, warum diese Deutung noch bezweifelt wird, welche übrigens schon Geiger (im Glossare zu seiner Chrestomathie) angenommen hat. Zuerst: auf ςufra geht das np. سوفار foramen, auf eine Deminutivform ςufrâka das np. سوراخ, Loch, zurück. Niemand kann auch bezweifeln, dass die Benennung „mit einem Loche versehen" auf den Ring passt. Die Bedeutung passt vortrefflich an allen Stellen: dem Yima sollen die Embleme der Königsherrschaft übergeben werden und diese sind der Siegelring und das Schwert. Für den Ref. sind die Untersuchungen über dieses Wort hiermit abgeschlossen. Dasselbe gilt natürlich auch von dem Worte astra, wir finden es ganz richtig, dass Hr. H. an der überlieferten Bedeutung Schwert festhält, sie ist die einzige für unsere Stelle passende. Bei den Indern bedeutet das identische ashṭrâ einen Ochsenstachel, man muss sich aber hüten zu glauben, dass dies die ursprüngliche Bedeutung des Wortes sei. Beide Wörter gehen vielmehr auf ein indogermanisches aktra zurück, das „scharf, spitzig" bedeutet, von da ist dann das Wort in beiden arischen Sprachen in verschiedener Bedeutung aufgefasst worden. — Diese Bemerkungen werden, wie wir hoffen, hinreichen um zu zeigen, dass man kein Gesetz einer wissenschaftlichen Auslegung zu verletzen braucht, wenn man die einheimische Erklärung unter die Hülfsmittel zum Verständnisse des Awestâ aufnimmt und ihr neben der Sprachvergleichung die gebührende Stellung anweist.

F. Spiegel.

Philosophische Gedichte des 'Abû-l'alâ' Ma'arri.

Von

A. von Kremer.

(Vgl. Bd. XXXI S. 471 ff.)

I.

إذا ما رأيتم عصبةً هجريّةً فمن رأيها للناس هجر المساجدِ

وللدهر سيرٌ مرقدٌ كلَّ ساهرٍ على غرّةٍ أو موقظٌ كلَّ هاجدِ

يقولون تنقيبُ القرآن مغيّرٌ من الدين آثار السراة الأماجدِ

متى ينزل الأمرُ السماويّ لا يُفِدْ سوى شبحِ رمحِ الكميّ المناجدِ

وإنّ لحقّ الإسلام خطبٌ يغضّه فما وجدتْ مثلًا له نفسُ واجدِ

إذا عظّموا كيوانَ عظّمتُ واحدًا يكون له كيوانُ أوّلَ ساجدِ

Wo immer Karmaten du siehst [1],
da hörst du sie sagen:
Man könne des Moscheenbesuchs
sich gänzlich entschlagen. —

Den einen wiegt in Schlummer
des Schicksals Macht,
Während der andre darob
aus dem Schlafe erwacht.

---

1) Wörtlich: eine Schaar (von Männern) aus Hagar, der Hauptstadt der Karmaten. Hierunter sind die zu jener Zeit über Aegypten und den grössten Theil von Syrien herrschenden Fatimiden zu verstehen.

Sie sagen der Sterne Verbindung
    habe verwehrt,
Was ehedem des Volkes Führer
    als Vorschrift gelehrt.

Erfloss der Himmelsbefehl,
    so schwingt vergebens
Die Lanze der Recke zum Raube
    des feindlichen Lebens.

Wenn der Islam oft litt
    unter Schicksalsstreichen:
Keiner ist dem, der jetzt ihn traf,
    zu vergleichen![1])

Sie verehren Saturn — dem Ewigen
    bin ich eigen,
Vor dem sich Saturn voll Ehrfurcht
    zur Erde muss neigen!

II.

رُكُوبُ ٱلنَّعْشِ وَاقٍ بِٱلتَّعَاشِي   أَرَاحَ مِنَ ٱلتَّعَثُّرِ رِجْلَ عَشٍ

أَلَمْ تَعْجَبْ مِنَ ٱلشَّيْخِ ٱلْمُعَنَّى   يَقُومُ عَلَى ٱنْحِنَاءٍ وَٱرْتِعَاشِ

يَكُونُ عَنِ ٱلصَّلَاةِ لَهُ قُعُودٌ   وَيَمْشِي بِٱلْمَفَاوِزِ لِلْمَعَاشِ

Die Bahre besteigen ist der Weg
    Ruhe zu finden,
Das Mittel um nicht zu straucheln
    für den Fuss des Blinden.

Seltsam fürwahr: den Alten
    sieh dort, den Kranken,
Er steht mit Mühe auf
    und schreitet mit Wanken,

Er bleibt vom Gebet in der Moschee
    wegen Schwäche zu Haus,
Aber zieht durch Wüsten und Berge
    auf ein Almosen aus!

---

1) Das Ereigniss, auf welches hier hingedeutet wird, ist wahrscheinlich der im Jahre 440 H. erfolgte Tod des Bujidensultans Abu Kâlîgâr.

III.

لا تخبأنّ لبعد رزقا وبعد غد   فكل يوم يوافي رزقه معه

وادّخر جميلا لآتي القوت[1] تدركه   وللقيامة تعرف ذاك اجمعه

فرّق تلادك فيما عشت محتقرا   فليس يذرف خلف النعش ادمعه

وافعل بغيرك ما تهواه يفعله   واسمع الناس ما تختار مسمعه

واكثر الانس مثل الذئب تصحبه   اذا تبيّن منك الضعف اطمعه

Speichre nicht die Kost auf
von heute für morgen!
Jeder Tag bringt die Kost mit
ohne dein Sorgen.

Speichre Gutthaten auf
für die erhaltene Kost,
Bei dem jüngsten Gericht gereicht's
dir zum Trost.

Vertheile ohne Grämen
deine ganze Habe:
Es weint keine Thräne
dir nach im Grabe.

Thu andern, was an dir selbst
dir am besten behagt,
Sag' ihnen, was du willst,
dass man dir wieder sagt!

Ach! meist sind die Menschen wie Wölfe:
sie folgen dir nach
Und zerreissen dich, sobald
du wurdest schwach!

---

1) Codd. Lugd. الوقت. Die Vergleichung der zwei in der Bibliothek zu Leiden befindlichen Handschriften hatte Professor M. J. de Goeje die Gefälligkeit selbst zu besorgen, wofür ich demselben den besten Dank ausspreche. Es wurden hierdurch verschiedene gute Lesarten gewonnen und wenn ich trotzdem an einigen Stellen die Lesart meines Codex (Cod. K.) festhalte, so that ich dies nach reiflicher Erwägung. Die in Kairo befindliche Handschrift, nach der mein Exemplar angefertigt ward, ist übrigens nicht blos sehr alt, sondern höchst correct und sorgfältig geschrieben. Sie ist datirt vom Jahre 639 H. — Nur die Gedichte I und IV die später hinzukamen sind mit den Leidener Handschriften nicht collationirt worden.

IV.

صَدَقْتُكَ صاحِبِي لا مالَ عِنْدِي وَقَدْ نَثَرَ الضَّيافُ والضُّيُوفُ
أُناسٌ فِي أَكُفِّهِمْ عِصِيٌّ وَقَوْمٌ فِي أَكُفِّهِمْ سُيُوفُ
تَراهُمْ نَقِيَّةً وَلَكِنْ نُفُوسُهُمْ اِذا كُشِفَتْ زُيُوفُ
وَما فِي الأَرْضِ مِنْ شُرْبٍ كَرِيمٍ يُسَرُّ بِوِرْدِهِ الصَّدِي العَيُوفُ

Glaub mir, mein Freund, meine Habe
ist geworden alle,
Von der Gäste Menge und der Schmarotzer
lärmenden Schwalle.

Die einen haben Knüttel,
die sie schwingen,
Die andern aber Schwerter
mit scharfen Klingen:

Von aussen blanke Silberlinge,
doch genau betrachtet,
Ist ihr Innres falsche Münze,
die jeder verachtet.

Nicht mehr auf Erden findet sich ein Trunk
von edler Hand,
Woran der Erdurstende sein
Labsal fand.

V.

رَدَدْتُ إِلَى مَلِيكِ * الخَلْقِ ¹) أَمْرِي فَلَمْ أَسْأَلْ مَتَى يَقَعُ الكُسُوفُ
* وَكَمْ ²) سَلِمَ الجَهُولُ مِنَ المَنَايَا وَعُوجِلَ بِالحِمَامِ الفَيْلَسُوفُ

Dem Herrn der Schöpfung überlass ich
meine Belange
Und frage nicht, wann die Eklipse
für mich anfange.

Wie mancher Thor entrann
schon der Gefahr
Und wie mancher erlag, obschon er
ein Weiser war!

1) Cod. Lugd. 100 الحق.   2) Cod. K. نكم.

VI.

وجوهكم بلق وأفواهكم عدى¹) وأكبادكم سود وأعينكم زرق

وما بي طرق للمسير ولا السرى لأني ضرير²) لا تضيء لي الطرق

أغربان سحر استقلت مع الضحى سوانح أم مرت حمائمك الورق

رحلت فلا دنيا ولا دين نلته وما أوبتي إلا السفاهة والخرق

متى يخلص التقوى لمولاه لا يعض عطيته من صلى وقبلته الشرق

أرى حيوان الأرض يرهب حتفه ويفزعه رعد ويطمعه برق

فيا طائر الفتى ويا كلبي لا تخف شذاي³) فما بيني وبينكما فرق

Eure Gesichter sind fahl,
eure Mäuler grinsen,
Schwarz sind die Herzen und blau
eurer Augen Linsen [4]).

Mir fehlt die Kraft zur Reise,
wie zum nächtlichen Ritte,
Blind bin ich, mir leuchtet kein Weg,
dass ich ihn beschritte [5]).

Sind dir die Raben am Morgen
glückverheissend geflogen?
Sind die Turteltauben dir etwa
in der Quere vorbeigezogen?

Ich reiste, doch Geld nicht noch Glauben
hab' ich zurückgebracht,
Hingegen von Thorheit und Wahn
eine reiche Fracht [6]).

Dient man Gott mit Inbrunst,
dann gewiss spendet
Er Gnaden, dem der betend
zur Kibla hin sich wendet.

---

1) Cod. K. عدا. 2) Cod. Lugd. وكنت ضريرا. 3) Cod. Lugd. شذاتي. 4) Blaue Augen gelten bei den Arabern als Merkmal der Menschen von fremdem Stamme und von böser, tückischer Art. 5) Der Dichter war bekanntlich blind. 6) Bezieht sich auf Abû-l'alâ's Reise nach Bagdad.

Ich sehe das Gethier der Erde
vor dem Tode zittern,
Erschreckt vom Donner, erquickt
von den Regengewittern.

O Vöglein! sei ruhig und Gazelle
von Furcht und Sorgen sei frei!
Denn kein Unterschied ist
fürwahr zwischen uns zwei!

VII.

أَلْمَرْءُ كَالْبَدْرِ يُمْسِى لاحَ كامِلَةً أَنْوارُهُ عادَ * فِى النُّقْصانِ[1] فَامْتَحَقا

وَالنّاسُ كَالزَّرْعِ باقٍ فِى مَنابِتِهِ حَتَّى يَهِيجَ وَمَرْعِىٌّ وَما لَحِقا

عَسَى الْبِلَى سَيُفِيدُ الشَّخْصَ فائِدَةً فَالْمِسْكُ يَزْدادُ مِن طِيبٍ اِذا سُحِقا

Der Mensch gleicht dem Monde: sobald
er die Völle erreicht,
Nimmt er wieder ab und schwindet
allmälig und erbleicht.

Die Menschen sind wie die Saat des Feldes,
die im Halme steht,
Bis sie welkt, denn bevor sie gereift,
wird nicht gemäht.

Möglich, dass die Vernichtung dem Menschen
zum Heile sich wendet,
Wie Moschus, der je mehr zerrieben desto mehr
Duft entsendet.

VIII.

جاءَ الْقِرانُ وَأَمْرُ اللهِ أَرْسَلَهُ وَكانَ يُقْسِمُ عَلَى الْأَثْبانِ فَانْخَرَقا

ما أَيِّمَ الْمُلْكُ اِلَّا عادَ مُنْتَقِضًا وَلا تَنَسَّقَ اِلَّا شَتَّ وَافْتَرَقا

مَذاهِبٌ جَعَلُوها مِنْ مَعِيشَتِهِمْ مَنْ يُعْمِلِ الْفِكْرَ فِيها تُعْطِهِ الْأَرَقا

---

1) Cod. K. بالنقصان.

احذر سليلك فالنار التى خرجت من زندها ان اصابت عوده احترقا

وكلنا قوم سوء لا اخص به بعض الانام ولكن اجمع الفرقا

لا ترجون اخا منهم ولا ولدا وان رأيت حبيبا اسبغ العلقا

والنفس شر من الاعداء كلهم وان خلت بك يوما فاحترز فرقا

كم سيد بارق الجدوى بمبسمه شاموا به الجدى عند خلف والبرقا

ان رمت من شيمه رفدا فى ديانته دليل عقل على ما قاله خرقا

وكيف احيى ولم يورق لهم غصنى والغصن لم يحى حتى البس الورقا

عز المهيمن كم من راحة نكثت كلما وكان سواها يأخذ السرقا

والدهر لاقى المنايا فى اكفهم وكم ثوى البحر لا يخشى به غرقا

صيمن يرتد لم يرضوا بباطله حتى ابلوا الى تصديقه طرقا

لا رشد فتصمت ولا تستقلهم رشدا فللت فى الانس طيف زائر طرقا

وآكل القوت لم يعدم له عنتا وشارب الماء لم يأمن به شرقا[1]

وتلازم الغى والدنيا به رزئت ما ان ترى اسودا حل ام زرقا

اذا تشققت عن الرهبان حالهم فكلهم يتوخى التبر والورقا

Das Sternbild kam und Gottes Gebot
ward kund dem Gewissen,
Ein Schleier lag auf den Religionen,
er ward nun zerrissen.

Kein Reich ward gegründet, das nicht wieder
ward aufgehoben,
Es ward zusammengefügt, dann zerstört
und in Trümmer zerstoben.

---

1) Cod. Lugd. الشرق.

Religionen erfand man, um zu befriedigen
den Eigennutzdrang:
Denkt man tiefer darüber, so macht
das Denken uns bang.

Trau deinem Sprössling nicht, denn ein Funken,
deinem Zunder entsprungen,
Hat schon oft des eignen Stammes
Geäste verschlungen!

Wir alle sind böse, nicht will ich solche
Behauptung wagen
Von Einzelnen, sondern von allen Sekten
muss ich es sagen.

Drum setze weder auf Bruder noch Sohn
dein volles Vertrauen,
Und wenn sie auch die Wasser der Demuth
scheinen zu thauen.

Der Feinde schlimmster ist aber stets
die eigene Seele,
Drum, wenn sie umgarnen dich will, sei fest
und mit Muth dich stähle!

Wie mancher Gewaltige, dessen Lächeln
Segen spendet,
Ward einem Hammel gleich geachtet
sobald er geendet!

So oft ich die Alten der Gemeinde befrug
in Glaubensartikeln
Um Vernunftbeweise, hörte ich stets
nur Unsinn entwickeln.

Wie? Frucht soll ich tragen bevor
die Blätter mir sprossen?
Frucht trägt doch der Zweig erst,
wenn er in's Laub geschossen.

Ach Gott! wie manche Hand ward grausam
vom Arme getrennt,
Und jene die stahl, blieb heil,
weil niemand sie kennt.

Der Perlmuschel brachten Menschenhände
des Lebens Ende,
Und sie lag im Meeresgrund unbesorgt,
dass ein Taucher sie fände.

Lügen wiederholt man und will nicht
als Trug sie beseitigen,
Sondern müht sich Wege zu finden,
sie als wahr zu vertheidigen.

Keine Tugend gibt's: ach schweig
um Tugend frag nicht!
Edelsinn ist nur mehr
ein Traumgesicht.

Wer da isst, der muss mit Mühe
sein Brot sich erwerben,
Wer da trinkt, wird vielleicht
noch im Wasser verderben.

Die Sehkraft, durch welche die Welt
sich zeigt in ihrer Fülle
Weiss nicht, ob sie sitzt in blauer
oder in schwarzer Pupille.

Erkennt man die Mönche, so wie sie sind,
und wie sie leben,
So weiss man, dass sie nur nach Gold
und nach Silber streben [1].

IX.

ضَحِكْنَا وَكَانَ الضِّحْكُ مِنَّا سَفَاهَةً وَحُقَّ لِسُكَّانِ البَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا

يُحَطِّمُنَا *صَرْفُ[2] الزَّمَانِ كَأَنَّنَا زُجَاجٌ وَلٰكِنْ لَا يُعَادُ لَهُ *السَّبْكُ[3]

Wir lachten und das Lachen war thöricht,
so will mir scheinen;
Den Menschen ziemt es besser,
dass sie weinen:

Es bricht uns die Zeit, deren Schläge
uns zertrümmern und zerstossen:
Nur werden wir nicht, wie das Glas,
neu umgegossen!

---

1) Dieses Gedicht enthält ein pessimistisches Programm. V. 1 ist gegen den Koranglauben gerichtet, indem an die Stelle des Korans der Einfluss der Conjunctur der Gestirne gesetzt wird. V. 3 zeigt deutlich, dass der Dichter keine positive Religion anerkennt. Im folgenden entwickelt er seine pessimistische Weltanschauung: Eigennutz, Unverstand und Schlechtigkeit beherrschen die Welt, nichts ist sicher. Die Mönche und Asceten selbst streben nur nach schnödem Gewinn. 2) Cod. K. رَيْبُ. 3) Cod. K. سَبْكُ.

X.

لو صحّ ما قال رسطاليس من قدم ‌ ‌ وحيّ من مات لم يجمعهم الفلك

ومذهبي في البرايا كونهم شيعا ‌ ‌ كالثلج والقار منه الجون والحلك

ما أسود حام لذنب كان أحدثه ‌ ‌ لكن غريزة لون خطّه الملك

إن لم يكن في سماء فوقنا بشر ‌ ‌ فليس في الارض او ما تحتها ملك[3]

كم حلّ حيث تبنّى الحيّ من أمم ‌ ‌ ثم انقضوا وسبيلا *واحدا[1] سلكوا

إن تسئل العقل لا يوجدك من خبر ‌ ‌ *عن[2] الاوائل الّا انّهم هلكوا

Wäre das wahr, was Aristoteles
    lehrte die Menge,
Und erwachten wieder die Todten, so wäre
    der Himmel zu enge!

Meine Ansicht über die Menschheit ist so:
    es gibt da Rassen
Wie der Schnee oder das Pech und daneben
    die Braunen und Blassen.

Ham ist schwarz nicht wegen der Sünden,
    die er verbrochen,
Sondern weil diese Farbe der Schöpfer
    ihm zugesprochen.

Und wenn da oben im Himmel keine
    Menschen leben,
So wird es wohl auch unter der Erde
    keine Engel geben [3].

Ach wie viele Völker sassen, wo nun
    unser Stamm verweilt,
Sie gingen und sind desselben Weges
    alle enteilt!

Befragst du den Verstand, er gibt dir
    keine Kunde
Von den Verfahren, den alten, ausser:
    sie gingen zu Grunde!

---

1) Codd. Lugd. واضحا. 2) Cod. K. من. 3) Diese Engel sind die beiden Grabesengel, die nach der Tradition den Todten aufsuchen und nach Verhältniss seiner Sünden peinigen.

XI.

كُنْ صاحبَ الخيرِ تَنْوِيهِ وتَفْعَلُهُ   مَعَ الانامِ على أَنْ لا يُجَازُوكَا

اذا طَلَبْتَ نَدَاهُمْ عِبْتَ صِدْقَهُمْ   وإنْ تُرِدْ مِنْهُمْ عِزًّا يُهِينُوكَا

وكم اعانكَ ناسٌ ما آستعنتَ بِهِمْ   أوْ آستعنتَ بقومٍ لم يُعِينُوكَا(1)

فعِشْ بنفسكَ فالاخوانُ اتْرُكْهُمْ   إنْ لَا يَشِينُوكَ يَوْمًا لا يَزِينُوكَا

Sei ein Vollbringer des Guten mit der That
und mit dem Wollen!
Wenn auch die Menschen dafür dir nicht
das Gleiche zollen.

Rechnest du auf ihre Grossmuth,
so bist du betrogen,
Willst du geehrt sein, so wirst du von ihnen
in den Staub gezogen;

Oft half dir einer, den du um Hilfe
nicht angegangen,
Und flehtest du um Hilfe, ohne Hilfe
vom Rechten zu empfangen!

Drum lebe für dich und lasse die Freunde,
du wirst nichts verlieren,
Denn, wenn sie dich nicht beschmieren, so werden
sie dich nicht zieren.

XII.

مَتَى تُشْرِكْ مَعَ آمْرَأةٍ سِوَاهَا   فقد أَخْطَأْتَ فى الرأى الدَّبِيكِ

فلو يُرْجَى مَعَ الشُّرَكاءِ خيرٌ   لَمَا كانَ الإلهُ بلا شريكِ

Gesalltest der Gattin du eine zweite zu:
Gegen den gesunden Verstand verstiessest du.

Würde die Mehrzahl wirklich zum Nutzen gereichen,
So wäre nicht Gott ohne seines gleichen!

---

1) In den beiden Handschriften der Leidener Bibliothek sind V. 3 und 4 in der obigen Anordnung, während in meiner Handschrift die Reihenfolge umgekehrt ist. Statt فالاخوان haben beide Leidener Codd. فالاخلون.

XIII.

اذا كان ما قال الحكيم فما خلا زمانى منّى منذ كان ولا يخلو

أفرّق طورا ثم أجمع تارة ومثلى فى حالاته السّدر والنّخل

وأبخل بالطّبع الذى لست غالبا ومن شرّ اخلاق الرّجال هو البخل

أراد ابنه المثرى لأخذ تراثه[1] ولو عقل الآباء ما وضع السّخل

Spricht der Weltweise die Wahrheit
so lebe ich schier
Von jeher und seit Beginn der Zeiten
bin ich hier.

Auflösung und Wiedervereinigung folgen
fort und fort,
Wie die Palmen und der Sidr wieder blühen,
nachdem sie verdorrt.

Ich aber geize mit der Lebenskraft[2],
die ich nicht überwinde,
Wenngleich der Geiz ist gewiss der Menschen
schlechtestes Angebinde.

Um einen Erben zu haben wünscht sich
der Reiche einen Knaben,
Wären die Väter gescheidt, sie würden
keine Kinder haben!

XIV.

يقولون إنّ الجسم تنقل روحه الى غيره حتّى يهذّبها النّقل

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلّة اذا لم يؤيّد ما أتوك به العقل

وليس جسوم كالنّخيل وإن سما بها الفرع الا مثل ما نبت البقل

فعش واجدا وارفق بنفسك طالبا فإنّ حسام الهند يثلمه الصّقل

---

1) Cod. K. ليأخذ إرثه.

2) Es bezieht sich diese Stelle sowie das folgende auf des Dichters eheloses Leben und seine Abneigung gegen die Fortpflanzung.

Viele meinen, dass die Seelen
durch die Körper wandern,
Bis sie gereinigt die Wanderung
von dem einen zu dem andern.

Lass dich nicht irren durch solches
leere Geschwätz,
Das keine Bestätigung findet
in des Verstandes Gesetz.

Diese Körper, der Palme vergleichbar,
so hoch sie auch ragen,
Sind wie die Pflanzen, welche
die Gefilde tragen.

Drum lebe still und behabe
dich wohl mit Bedacht,
Da zu viel Fegen das beste Schwert
nur schartig macht.

XV.

أميتة شهب الدجى أم محسة   ولا عقل أم فى آلها الحس والعقل

ودان أناس بالجزاء وكونه   وقال رجال انّما أنتم بقل

فأوصيكم أمّا قبيحا فجانبوا   وأمّا جميلا من فعال فلا تقلوا

فإنّى وجدت النفس تبدى ندامة   على ما جنته حين يحتضر الثقل

وإن صدئت أرواحنا فى جسومنا[1]   فيوشك يوما أن يعاودها الصقل

Sind die Sterne der Nacht todt
oder haben sie Leben?
Sind sie ohne Geist oder ist ihnen
Verstand gegeben?

Die einen glauben an Vergeltung im Jenseits
und was daraus fliesst,
Doch andere sagen: ihr seid wie das Kraut,
das im Felde spriesst.

---

1) Cod. Lugd. a. بجسومنا.

Ich mahne euch nur: gegen die Sünde
seid auf der Hut,
Aber die guten Thaten, wo immer
ihr könnt, die thut!

Denn ich sah, dass das Gewissen alle jene
mit Vorwürfen plagte,
Die gesündigt haben, als der Tag
des Abschieds tagte.

Denn, wenn auch die Seele im Leibe
mit Rost sich belegt,
So kommt vielleicht der Tag, wo auf's neue
sie wird blank gefegt!

XVI.

قُلْتُمْ لَنَا خَالِقٌ حَكِيمٌ قُلْنَا صَدَقْتُمْ كَذَا نَقُولُ
زَعَمْتُمُوهُ بِلَا *مَكَانٍ[1] وَلَا زَمَانٍ[2] أَلَا فَقُولُوا
هَذَا كَلَامٌ لَهُ خَبِيءٌ مَعْنَاهُ لَيْسَتْ لَنَا عُقُولُ

Ihr spracht: wir haben einen Schöpfer voll Weisheit!
Wir sagten: so behaupten wir in der That!

Ihr sagt: Er ist ohne Raum und Zeit,
Ist's nicht so, dann schaffet uns Rath. —

Dunkel ist der Rede Sinn fürwahr:
Uns fehlt der Verstand, das allein ist klar!

XVII.

تَعَالَى اللّٰهُ فَهْوَ بِنَا خَبِيرٌ قَدِ اضْطُرَّتْ اِلَى الْكَذِبِ الْعُقُولُ
نَقُولُ عَلَى الْمَجَازِ وَقَدْ عَلِمْنَا بِأَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَمَا نَقُولُ

Gott sei gepriesen, er kennt uns genau;
Zur Lüge wurden die Geister gezwungen,

Wir sprechen in Metaphern und wissen recht gut,
Dass die Sache anders ist, als wir gesungen.

---

1) Codd. Lugd. زمانٍ. 2) Codd. Lugd. مكانٍ.

XVIII.

إن كان من فعل الكبائر مجبرا فعقابه ظلم على ما يفعل

والله إذ خلق المعادن عالم أن الحداد البيض منها تجعل

سفك الدماء بها رجال أقسموا بالخيل تلجم بالحديد وتنعل

لا تمس في نار الضمير فراشة فضغائن الصدر الحريق المشعل

Ist der Verbrecher wirklich nicht willensfrei,
So wäre seine Bestrafung offene Tyrannei!

Gott wusste, als er die Erze erschaffen,
Dass man daraus schmieden würde die Waffen,

Womit die Krieger würden Blut vergiessen
Auf Rossen mit eisernen Hufbeschlägen und Gebissen.

Nicht wie der Falter in des Herzens Brande vergeh',
Es ist ja der Kummer im Busen ein brennendes Weh[1].

XIX.

إن هللت أفواهكم فقلوبكم ونفوسكم دون الحقوق مقفلة

الليث ما توراتكم بمغيرة إن ألفيت فيها الكميت مخللة

لا تمنوا برق الغمام فإنما تلك السيوف من القضاء مسللة

قال *اقتدرا[2] في الحوادث صديق جعل التعجب من الحذار مذللة

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضللة

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

Eure Mäuler singen Psalmodien,
die Herzen hingegen
Und eure Seelen haben für's Recht
nur feindliches Regen.

---

1) Der Dichter meint wohl hiemit den Zweifel, der bei Betrachtung der Widersprüche des Lebens, ihm nicht zur Ruhe kommen lässt.

2) Cod. B. اقتدر.

Ich schwöre, dass eure Thora ihr Juden,
nicht Weisheit lehrt,
Wenn sie euch den Weingenuss
offen gewährt.

Traut nicht sorglos dem Blitz in der Wolke,
der aufleuchtend winkt,
Es ist des Schicksals gezücktes Schwert,
das da oben blinkt.

Die Ereignisse betrachtend sagt der Weise:
„wer Wahrheit lehrt"
„Zwingt auch den störrigsten Hengst",
„wie sehr er sich wehrt."

Es irren die Hanîfen und auch die Christen
sind nicht klug,
Die Juden faseln und auch die Magier
leben in Trug.

Zweierlei sind die Menschen: mit Glauben,
doch ohne Verstand,
Die andern mit Verstand: doch der Glauben
der entschwand![1])

XX.

طلب الخنائث وارتقى فى منبر يصف الحساب لأمة ليهولها
ويكون غير مصدق بقيامة امسى يمثل فى النفوس ذحولها
ووجدت لبل الغى البس مرتقا وشيوخها وشبابها وكهولها
لو قام اموات العواصم وحدها ملئوا البلاد حزونها وسهولها
فخذ الذى قال اللبيب وعش به ودع الغواة تأويلها وجهولها

Er jagte den Lüsten nach und stieg trotzdem
zur Predigerkanzel empor,
Da schildert' er das jüngste Gericht, um heilsamen Schreck
zu verbreiten im Zuhörerchor.

---

1) Die zwei letzten Verse führt schon Abulfeda in seinen Annalen an und nach diesen sind sie von Weil, in seiner Geschichte der Chalifen, sowie von Dozy in seinem: Het Islamisme bekannt gemacht worden.

Er glaubt nicht selbst an die Auferstehung
noch an ihre Qualen,
Das hält ihn aber keineswegs ab
sie haarklein auszumalen.

Ich finde, dass die dunklen Wolken der Verblendung
sich breiten über alle Kreise,
Ueber die Jungen sowohl als über die Alten,
die Knaben sowohl als die Greise.

Stünden die Todten auf dieser einzigen
Landschaft, du würdest schauen,
Wie sie die Länder füllen und über Berg
und Thal sich häufen und stauen.

Drum vernimm den Rath, den der Weise gibt
und richte dich darnach:
Lass die Bethörten, diese Lügner und Tröpfe,
so entgehst du dem Ungemach![1])

XXI.

إفهم عن الأيام فهي نواطق   ما زال يضرب صرفها الأمثالا

لم يمض في دنياك أمر معجب   إلا أراك لما مضى تمثالا

Erfasse den Sinn dieser wechselnden Tage,
sie sprechen in Fabeln:
Ihr Wechsel führt dir vor eine Reihe
lehrreicher Parabeln.

Kein seltsam Ereigniss geschieht
in dieser Welt,
Das nicht, wie im Bilde, schon einmal
gescheh'nes erzählt.

XXII.

للحكم منزلتان عند معاشر   وله على رأي ثلاث منازل

واللب يغفر في الشباب لنشوة   جددن إذ فقد الحجى بمعازل

---

1) Das Gedicht ist gegen die religiösen Heuchler gerichtet und drückt den Zweifel an dem Dogma der Auferstehung aus.

فيكتسبن منها ما يقوم بأنفسٍ   والصبر يحسن في الزمان الهازلِ
أتصدّقت بالخيط[1] ثم غدوت الى   حمراء فاعتصمت بخيط الغازلِ
وآتت المساكين *أُكْلَة[2] جائعٍ   فغدت ترجّى في المقام الآزلِ
إنّ البعوضة من تُقًى موزونةٌ   بالفيل عند مليكنا والبازلِ
وتصون حبّة خردلٍ قدم الفتى   عن زلّة واليوم جلف زلازلِ
خفْ دعوة المظلوم فهي سريعةٌ   بلغت فجاءت بالعذاب النازلِ
عزل الأمير عن البلاد وما له   الا دعوة ضعيفها من عازلِ

Der Tugend legt man gewöhnlich
    zwei Stufen bei,
Andere aber die schreiben ihr zu
    der Stufen drei.

Vor allem wird Gott am Gerichtstag
    den Frauen vergeben,
Die, wenn das Einkommen fehlt,
    von der Spindel leben.

Sie gewinnen gerade so viel
    als zum Leben reicht:
Im Darben macht Geduld
    das Hungern leicht.

Sie verschenken ihr Gespinnst und sputen sich
    weiter zu schreiten
Und haben kaum einen Faden[3])
    über sich zu breiten.

---

1) Cod. K. بأنجم; hingegen beide Leidener Codd. wie oben.

2) Cod. K., während Cod. Lug. a أُكْلَه schreibt und über das ه noch ausdrücklich صح setzt.

3) Wörtlich: sie verschenken ihr Gespinnst, dann eilen sie hinaus in die Sonnengluth (حمرا) und verhüllen sich (da sie nichts anderes besitzen) in die Sonnenfäden (لعاب الشمس = خيط الغازل). Die Form أتصدّقت findet sich auch in Cod. Lugd.

Sie reichen dem Armen der hungert
    ein nährendes Stück
Und hiemit steht fest wie Raḍwâ [1])
    ihr ewiges Glück.

Denn mit Frömmigkeit wird
    das Gewicht der Fliegen
Ebenso schwer wie ein Elephant
    vor dem Ewigen wiegen.

Ein Senfkorn kann schützen den Fuss
    vor Sturz und Verletzen
Und jeder Tag ist reich
    an Strauchelplätzen.

Fürchte den Angstschrei des Bedrückten,
    denn, wenn er schreit,
Ist sofort das Strafgericht
    von oben bereit:

Der Fürst ward gestürzt und verlor
    das Reich und die Macht:
Das hat der Angstruf des Schwachen
    zuwege gebracht!

XXIII.

إذا ما تبيّنّا الأمورَ تكشّفت   لنا وأميرُ القومِ للقومِ خادمُ

أقلّ بنى الدّنيا همومًا وحسرةً   فقيدُ غنًى للمالِ والرُّشدِ عادمُ

وما هى الّا منزلٌ غيرُ طائلٍ   فمرتحلٌ عنه وآخرُ قادمُ

تُبكّى على الميتِ الجديدِ لانّه   حديثٌ وتنسى ميتك المتقادمُ

ولو انّنى وأعطيتُها بتحكّمٍ   لأنحى البنانَ العشرَ بالأزمِ نادمُ

يُسلّيك[2] أنّ القابضَ الرزقَ باسطٌ   وأنّ الّذى شادَ البنيّةَ هادمُ

Es zeigt sich, besehen wir die Dinge uns recht,
Der Fürst des Volkes als des Volkes Knecht.

---

1) Name eines Berges zwischen Mekka und Medina.

2) Cod. K. سيسليك.

Am wenigsten von Kummer und Sorgen gequält
Ist der, dem das Geld und Verständniss fehlt.

Eine Herberge ist die Welt, kein Bleibeort,
Der eine zieht ein und der andere fort,

Man beweint den Todten, der eben verblich,
Und vergisst ihn, wenn eine Weile verstrich.

Hätt' ich das Dasein selbst mir gewählt,
Die Finger zernagt ich, von Reue gequält!

Getrost! wer da nimmt, dem wird entrissen,
Wer baut, zerstört, ohne es zu wissen!

XXIV.

اذا شئتَ يوما وُصلةً بقرينةٍ   فخيرُ نساء العالمين عقيمُها

*تُبِدّ وتُبلي البِكرَ من سَقَمٍ به   فما ينتقص لا يُبدِ سقيمُها[1]

لنا طُرُقٌ فى كلّ شرقٍ ومَغربٍ   الى الموت أعيى راكبا مستقيمُها

هِيَ الدارُ يأتيها من الناس قادمٌ   يَحُثّ على أن يستقلّ مُقيمُها

Wenn einst dein Herz nach einem Weibe begehrt,
Die Beste ist die, welche keine Kinder gebärt.

Es führen im Osten und Westen unzählige Pfade
Zum Tode, am meisten ermüdet den Wandrer der gerade.

So ist die Welt und wie der hineintritt in's Haus
Treibt er den andern, der drinnen rastet, hinaus.

XXV.

يُقالُ أنْ سوف يأتى بعدنا عصرٌ   يُرضى *فتضبطُ[2] أُسدَ الغابة الحُلُمُ

فهيهاتَ هيهاتَ هذا منطقٌ كذبٌ   فى كلّ صقعٍ زمانٍ كائنٌ قتمُ

ما دام فى الفلكِ المرّيخُ أو زُحَلٌ   فما[3] يزال عُبابُ الشرّ يلتطمُ

---

1) Codd. Lugd.; im Cod. K. fehlt dieser Vers, den ich auch in der Uebersetzung übergehe. 2) Cod. K. فتغبط. 3) Cod. K. فلا.

*فإن(1) تغيّرت الأفلاك وانعكست بالسعد *فالوهد(2) يبنى فوقه الأطم
ضبّ الفتى نال أقصى ما يؤمّله أليس داعى المنايا خلفه حطم

Man sagt: vielleicht kommt einst eine Zeitepoche,
Wo die Löwen des Waldes sich schmiegen dem Joche,
Oh des Wahns! ob solch täuschenden Glaubens,
In jedem Falken steckt der Sinn des Raubens.
So lang als Mars und Saturn ziehen am Himmel,
Kommt nicht zur Ruhe des Unheils Wogengetümmel;
Es sei denn, dass die Sphären zum Glück sich verrücken
Und in die Ebene Kastelle man baut, statt auf Bergesrücken.
Zufrieden sei, der was er wünschte, errang,
Doch hinter ihm kommt der Treiber des Todes mit raschem Gang!

XXVI.

*مصائب(3) هذه الدنيا كثير وأيسرها على الفطن الحمام
مصاب لا تنزّه عنه نفس ولا يقضى بمدفعه الذمام

Es gibt in der Welt gar manche Sorge und Noth,
Für den Weisen ist der Sorgen geringste der Tod.
Ein Unglück, dem keine Menschenseele entgeht,
Das zu beseitigen keine Bürgschaft besteht!

XXVII.

دنياك أشبهت المدامة طعم حسن وباطن أمرها ما تعلم
والدهر يصمت غير أن خطوبه ترجمن حتى خلته يتكلم
أتفوق يخترق فأشبه الظفر إن يترك يشن ويعود حين يقلم

1) Cod. K. وإن. 2) Cod. Lugd. 100 فالوهل. 3) Cod. Lugd. مصائب.

Die Welt gleicht dem Weine,
von aussen verführlich,
Doch von innen, wie jeder weiss,
höchst ungebührlich.

Die Zeit rollt lautlos dahin,
die Ereignisse, die geschehen,
Sprechen statt ihr und jeder
kann sie verstehen.

Drum gib um zu helfen, denn Reichthum,
wenn er benutzt wird,
Ist wie der Nagel, der nachwächst,
so oft er gestutzt wird.

XXVIII.

يُحَاوِلُ طِينًا *إِرْمِنِيًّا[1] لَعَلَّهُ   يُدَافِعُ عَنْ حَوْبَائِهِ قَدَرًا حُمَّا
لَهُ أَجَلٌ إِنْ حَانَ لَمْ تَنْفَعِ الرُّقَى   وَإِنْ لَمْ يَحِنْ لَمْ يَخْشَ مِنْ شُرْبِهِ السُّمَّا

Er kuriert sich mit armenischer Erde
und denkt sich: vielleicht,
Dass man hiedurch dem bestimmten
Geschicke entweicht!

Doch kommt das Verhängniss, so wirkt
kein Zaubertrank,
Ist's nicht gekommen, so macht
selbst Gift dich nicht krank!

XXIX.

يَكْفِيكَ حُزْنًا ذَهَابُ الصَّالِحِينَ مَعًا   وَنَحْنُ بَعْدَهُمُ فِي الْأَرْضِ قُطَّانُ
إِنَّ الْعِرَاقَ وَإِنَّ الشَّامَ مُذْ زَمَنٍ   صِفْرَانِ مَا بِهِمَا لِلْمُلْكِ سُلْطَانُ
سَاسَ الْأَنَامَ شَيَاطِينٌ مُسَلَّطَةٌ   فِي كُلِّ مِصْرٍ مِنَ الْوَالِينَ شَيْطَانُ
مَنْ لَيْسَ يَحْفِلُ خَمْصَ النَّاسِ كُلِّهِمِ   إِنْ بَاتَ يَشْرَبُ *رَاحًا[2] وَهُوَ مِبْطَانُ

---

1) Cod. Lugd. sic. Cod. K. أَرْمَنِيًّا.   2) Cod. K. خَمْرًا.

تَشابَهَ النَّجْرُ فالرُّومِيُّ مَنْطِقُهُ   كمَنْطِقِ العُرْبِ والطّائيُّ مُرْطَنُ

أمّا كِلابٌ *فلَغِيا من يُغالِبُهُم[1]   كأنّ أرماحَهُم في الحربِ أشطانُ

*وترعى القَيْظَ بالحَرْضانِ مُثْمِرةً   بالقَسْمِ وحمى من الخَلْقَى خيطانُ[2]

متى يقومُ إمامٌ يَستقيدُ لنا   فتعرفَ العَدْلَ أجبالٌ وغيطانُ

ظلّوا بحيثُ أردتُم فالبلادُ قَذًى[3]   *كأنّها[4] قَلْبُها للإبلِ أعطانُ

Genug des Jammers fürwahr, dass die Frommen
 dahingeschieden
Und dass wir allein zurückgeblieben
 sind hienieden.

Denn Irak sowohl als Syrien haben
 dahin es gebracht,
Dass das Reich dort eingebüsst hat
 jegliche Macht.

Die Völker sind jetzt unter die Herrschaft
 von Teufeln gerathen;
Jede Stadt hat von diesen einen
 Potentaten,

Den es nicht kümmert, ob das Volk
 vor Hunger verkommt,
Wenn er nur schwelgen und zechen kann,
 wie es ihm frommt.

Die Rassenart ist verwischt und der Grieche
 spricht so fein
Wie der Araber, doch des Ṭajjiten Rede
 ist nicht mehr rein!

Die Kilâb machen zu Schanden fürwahr
 ihrer Gegner Muth,
Ihre Lanzen arbeiten wie Brunnenseile
 und schöpfen Blut.

---

1) Cod. K. فلغنا من تُعالجيهم. 2) Der Vers fehlt in Cod. K.
3) Cod. K. أذى. 4) Cod. K. كأنّما.

Ach wann ersteht ein Imâm der endlich
uns alle leitet![1])
Dass Gerechtigkeit über Berg und Thal
wieder sich breitet!

Betet wie immer ihr wollt: die Länder
sind in vollem Verfall
Als wären sie alle ein von Kameelen
zerstampfter Stall!

XXX.

أركانُ دُنْيَـانـا غـرائِـزُ أَرْبَـعٌ جُعِلَتْ لِمَنْ هو *فوقها[2] أَرْكانا

واللهُ صَيَّرَ لـلـبِـلادِ و أَهْـلِـهَـا شَرَفَيْنِ وَقْتـا لذاهبٍ ومَكانا

والدَّهْرُ لا يَدْرِى *بما[3] هو كائِنٌ فـيـه فـكـيـف يُلامُ فيما كانا

والـمـرءُ لـيـس بـراصـدٍ فى غدوةٍ لـكـنّـهُ يـتـرقّـبُ الإمْـكـانـا

والحَىُّ تُـخْـلِـقُ جِسْمَهُ حَرَكاتُهُ فَـيَـكِـلُّ وَهْوَ يُحاذِرُ الإسْكـانـا

نَبْكِى ونَضْحَكُ والقضاءُ مسلَّطٌ مـا الدهرُ أَضْحَكَنا ولا أَبْكـانـا

نـشـكـو الزَّمانَ وما أتى بجنايةٍ ولو آستطاعَ تَكَلُّمًا لـشـكـانـا

مُتوافِقِينَ على المَظالِمِ رُكِّـبَـتْ فـيـنـا وقـارَبَ شَرَّنـا أَرْكـانـا

يَمْضِى بنا الفَتَيانِ ما أَخَذا لنا نَـفَـسًـا على حالٍ ولا تَـرَكَـانـا

وأَرَى الجُدُودَ حَبَتْ قُرَيْشًا مُلْكَها وزَوَتْـهُ عَمْدًا عن بنى مِـلْـكَـانـا

---

1) Den im Text vorhergehenden Vers, der in meiner Handschrift fehlt, lasse ich in der Uebersetzung aus, da er die Harmonie des Gedichtes stört und wegen der überaus gekünstelten Ausdrucksweise nicht gut zu übersetzen ist. Er lautet: Sie (die Krieger vom Stamme Kilâb) machen, dass im Sommer die Schafte (der Lanzen statt der Blüthen und Früchte) Schädel (der Feinde) tragen, und es sind diese (Lanzenschafte) so dünn wie Sonnenfäden (aber sie sind) aus (dem Bambusrohr, von) Haṭṭ (einem Orte am persischen Golfe). — Unter dem Namen Kilâb ist die fürstliche Dynastie dieses Namens zu verstehen, die auch unter dem Namen der Banû Mirdâs bekannt ist und von 434—473 H. über Aleppo herrschte.

2) Cod. K. فوقنا. 3) Cod. K. بمن.

Unserer Erde Grundvesten
 sind ihrer vier;
Sie sind der Stützpunkt für jeden,
 der wohnet auf ihr.

Gott hat die Länder und Völker
 eingereiht
In zwei Gefässe: die sind —
 der Raum und die Zeit —

Die Zeit aber weiss nicht wer in ihr
 leidet und lebt;
Wie kann man sie tadeln, ob dem,
 was sie füget und webt?

Der Mensch ist nicht ein Klausner
 zu leben der Entbehrung,
Sondern er späht auf Gelegenheit
 und erhascht die Begehrung.

Es verzehrt die Kräfte des Lebens
 allmälig die Bewegung,
Man ermattet und dennoch scheut man
 die Ruhelegung.

Wir weinen oder lachen: doch nur
 das Schicksal hat die Macht,
Nicht die Zeit ist's, die macht,
 dass man weint oder lacht.

Wir verklagen das Schicksal, das schuldlos ist,
 an dem Ungemache;
Uns müsst' es verklagen mit Recht,
 wenn es fände die Sprache.

Uns alle vereint der gleiche
 sündhafte Drang;
Die Schlechtesten und die Reinsten stehen
 auf gleichem Rang.

Die beiden Ewigjungen[1],
 sie nehmen in Hast
Unser Leben mit sich
 und gönnen nicht Rast.

So schenkte die Herrschaft dereinst
 an Koraish das Glück
Und zog sie vom Stamme Milkân
 mit Absicht zurück!

---

1) Die beiden Ewigjungen, d. i. Tag und Nacht.

XXXI.

أرى الخلق في أمرين ماضٍ ومقبلٍ وشرّين ظرفي مدّةٍ ومكان

إذا ما سألنا عن مراد إلهنا كنّى عن بيانٍ في الإجابة كان

Die Menschen leben in zwei Lagen:
der Zukunft und dem Vergangnen,
Sie sind die in zwei Gefässen:
„Raum und Zeit" Gefangnen.

Fragen wir aber was Gott mit uns
denn will, der Erschaffer,
So antwortet man uns auf die Frage
mit einer dunklen Metapher.

XXXII.

العيش ماضٍ فأكرم والديك به والأمّ أولى بإكرامٍ وإحسان

وحسبها الحمل والإرضاع تدمنه أمران بالفضل نالا كلّ إنسان

واخش الملوك وياسرها بطاعتها فالملك للأرض مثل الماطر الساقي

إن يظلموا فلهم نفعٌ يعاش به وكم حموك برجلٍ أو بفرسان

وقد خلت قبل من جورٍ ومظلمةٍ[1] أرباب فرسٍ أو أرباب غسّان

خيلٌ إذا سوّمت سامت وما جمحت إلّا بلجمٍ تعنّيها وأرسان

Das Leben flieht! den Aeltern sei
mit Ehrfurcht ergeben,
Vor allem der Mutter sei anhänglich
und gehorsam für's Leben.

Sie hat dich getragen und hat dich gesäugt,
mit treuer Geduld
Und jedem obliegt für das was er empfing
eine heilige Schuld.

---

1) Cod. Lugd. 908 جود statt جور und beide Cod. من ظلمة statt مظلمة.

Fürchte die Könige und ihnen gehorche
ohne Verdruss.
Der König ist für die Erde ein heilsamer
Regenguss:

Sind sie auch ungerecht und hart,
ihr Nutzen ist gross;
Wie oft schützten dich ihre Krieger
zu Fuss und zu Ross!

Hat denn früher Unrecht und Willkür
nicht bestanden,
Als Perserkönige oder Ghassaniden
herrschten in den Landen?

Die Rosse tummeln sich auf der Weide
und lassen sich nicht führen,
Wenn sie nicht die Gebisse fühlen
und die Zügel verspüren!

XXXIII.

الطبع شيء قديم لا يحس به   وعادة المرء تدعى طبعه الثاني

والإلف أبكى على خل مفارقه[1]   وكلف القوم تعظيما لأوثان

Die Natur ist ein altes Ding,
das man nicht mehr fühlt,
Die Gewohnheit nennt man des Menschen
zweite Natur.

Desshalb beweint man den Freund,
den man verlor,
Und den Götzen huldigen die Menschen
desshalb nur!

XXXIV.

كلفتم غيركم قليل منكم   وأخيار الأنام مظلموه

تهاونتم بمطران النصارى   وأشياع أبي مريم عظموه

1) Cod. R. تفارقه.

وقال لكم نبيكم اذا ما   كريم القوم جاء فأكرموه
فلا يرجع خطيبكم بحقد   متى لاقاهم فتهضموه

Ihr habt bedrückt und es wird euch zurückbezahlt,
Die Besten der Menschen sind zumeist die Bedrückten.

Den Christenbischof habt ihr gröblich missachtet,
Während die Christen mit Ehrfurcht empor zu ihm blickten,

Euer Prophet schon sprach: Wenn je der Edle
Eines Volkes zu euch kommt, so müsst ihr ihn ehren!

Drum soll auch euer Prediger den Aerger verschlucken,
Wenn ihm Christen begegnen und sie um ihn sich nicht scheeren.

XXXV.

أرابوا الشر وانتظروا إماما   يقوم بعطى ما تشط[1] النبى
فإن يك ما يؤمّله رجال   فقد يبدى لك العجب الخبى
إذا أهل الديانة لم يصلوا   فكل هدى لمذهبهم أبى
وجدت الشرع تخلقه الليالى   كما خلق الرداء الشرعبى
حمى العادات تجرى الشيخ منها   على شيم *تعوّدها[2] الصبى
وما عندى بما لم يأت علم   *وقد[3] ألوى بمثّله الزبى
مضى ملك ليخلف بعد ملك   حبىّ زال ثم نما حبى
وقد يحمى الأرانب من أسود   ضراغمة جراء ثعلبى
وأشوى الحق *رام[4] مشرقى   ولم يرزقه آخر مغربى
فذا عمر يقول وذا علىّ   بلا[5] الرجلين فى الدعوى غبى

---

1) Cod. K. تشر. 2) Cod. K. يعوّدها. 3) Codd. Lugd. إذا, 4) Codd. Lugd. غاو. 5) Cod. Lugd. وذا رجل سواه.

وخيمٌ للفؤاد من التغاضي على التريب تعلّلُ بتقريبِ

فإن يلحق بك البختري غدرا فلم يتقعم منه التغلبي

أتيت من الذين تعد أهلا وجنبك الأذاة الأجنبي

وسكن الأرض كلهم تميم صريحهم المهذب والسبي

فإن سموا بأرقم أو بليث فذئبي أتاك وعقربي

Sie wollten das Böse und setzen
auf einen Imâm ihr Hoffen,
Der soll zusammenfalten,
was der Prophet hinbreitete offen.

Und wenn, was die Männer erwarten,
auch wirklich träfe zu,
Alsdann ein verborgenes Wunderding
führwahr erblicktest du!

Wenn einmal eine Glaubensgemeinde
nicht mehr beachtet das Gebet,
Ist es für jede Rechtweisung
bei ihnen sicher zu spät![1])

Ich finde, dass der Verlauf
der Zeit das Gesetz zersetzt,
Wie selbst der Šar'aby-Mantel
sich allmälig verfetzt.

Alles ist nur Gewöhnung:
es thut desshalb der Alte
Das was er gewöhnte, da er
als Kind kaum lallte.

Was da kommen soll ist mir
gänzlich unbekannt,
Aber ich sehe den Späher,
der schon winkt mit der Hand[2]).

---

1) Dieser Abschnitt ist gegen die Fatimiden gerichtet, gegen die der Dichter öfters sich ausspricht und die er mit den ketzerischen Karmaten identificirt.

2) Er will mit diesen Worten darauf hindeuten, dass grosse politische Ereignisse sich vorbereiten. Es ist das Bild von der Reise in der Wüste genommen, wo um die Karawane gegen einen feindlichen Ueberfall zu sichern, Späher vorausgesendet werden, die von den Spitzen der Hügel oder den

Ein König schwand damit
      ein andrer trete hervor,
Ein Gewaltiger starb und es stieg
      statt dem ein andrer empor [1]).

So schützt ja die Hasen, damit sie
      nicht werden des Löwen Beute,
Der unerschrockenen Hunde
      einherstürmende Meute.

Das Recht und die Wahrheit streifte
      mit dem Pfeile der Schütz' aus dem Osten [2]),
Doch der im Westen sollte
      von solchem Erfolge nicht kosten.

'Omar! ruft der eine, der andre
      schreit: 'Aly hoch!
Aber beiden Parteien
      sind in der Verblendung Joch!

Besser fürwahr als dies Unheil
      hinnehmen mit gebeugtem Antlitze
Ist's in der Brust empfangen
      des Speeres eiserne Spitze.

Wenn der Bekrite dir lohnt
      mit List und schnödem Verrath,
So ist auch der Taglibite
      nicht frei von solcher That! [3])

Felsen Umschau halten, um sich zu überzeugen, dass die Strasse frei sei. Ist dies nicht der Fall, so winken sie der Karawane mit der Hand, zum Zeichen, dass Gefahr droht.

1) Diese Stelle bezieht sich auf den Tod des Bujidensultans Ǵalâl aldaulah (435 H.) und auf seinen Nachfolger in der Herrschaft über 'Irâk den Sultan Abû Kâlîgâr.

Die Hasen im nächstfolgenden Verse sind nach einer Glosse im Cod. Lugd. die kleinen Feudalfürsten ملوك des Chalifenreiches, die nur durch den Schutz des Sultans sich behaupten können.

2) Der Schütze aus dem Osten ist wahrscheinlich Ǵalâl aldaulah, der dem Chalifen seine Einkünfte entzog. Vgl. Weil: Gesch. d. Chal. III S. 79. Der Schütze aus dem Westen ist der Fatimidenchalif Mostanṣir.

3) Der Bekrite ist der Fürst von Diarbekir aus dem Geschlechte der Banû-Marwân und die Taglibiten sind die Fürsten aus dem Stamme Banû Hamdân, die über Aleppo herrschten. Die Anspielung bezieht sich auf die Eroberung Aleppo's durch Mo'izz aldaulah Ibn Sâlih Ibn Mirdâs vom Stamme Kilâb, der im Jahre 433 H. Aleppo einnahm. Vgl. Ibn Atyr und Abulfeda.

Während die Deinen, anstatt
dich zu schützen, dich bitter grämen,
Sind's die Fremden, die den Gram
von dir hinwegnehmen![1])

Die Erdenbewohner sind alle
gemein: du findest keine Braven,
Die Ritter vom Geist sind die Besten
von ihnen und die Sklaven![2])

Sie mögen im Dünkel Drachen
oder Löwen sich nennen;[3])
Bald wirst du als feige Schakale
und Skorpionen sie erkennen!

---

1) Diese Anspielung bezieht sich auf die Freilassung von 5000 mohammedanischen Kriegsgefangenen seitens des griechischen Kaisers in Folge eines Uebereinkommens zwischen ihm und dem fâtimidischen Chalifen Mostansir, im Jahre 429 H.

2) Die Ritter vom Geiste sind die Literaten, die Gelehrten.

3) Diese Stelle bezieht sich auf die Sitte der damals in das Chalifenreich sich theilenden Feudalfürsten hochtrabende Ehrennamen sich beizulegen, z. B. Sibl aldaulah „Löwe des Reichs" der in Aleppo bis 422 H. herrschte und und auf den diese Stelle wahrscheinlich direkt gemünzt ist. Weil: Gesch. der Chal. III S. 71. Auch ein „Asad aldaulah" wird um jene Zeit genannt. Freytag: Selecta ex Historia Halebi XVIII.

Epigraphisches aus Syrien.

Von

Dr. P. Schroeder.

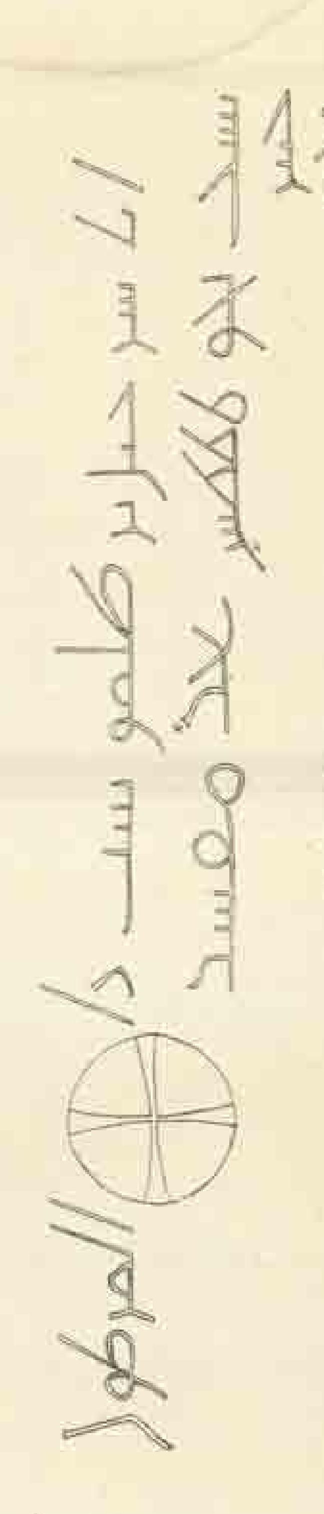
(Hierzu 2 Tafeln.)

1. Im November vorigen Jahres unternahm ich, in Gesellschaft des hiesigen dänischen Vicekonsuls Herrn Loytved, von Tyrus aus eine Reise nach dem Hauran. Auf unserem Ritte durch die Ledscha besuchten wir auch den Ort Harrân, um von der dort befindlichen vielbesprochenen zweisprachigen Inschrift einen Abklatsch zu nehmen. Dieselbe steht bekanntlich auf der Oberschwelle des Portals einer jetzt in Trümmern liegenden Kirche. Das Portal ist (ohne die Ober- und Unterschwelle) 2,50 Centim. hoch und (die beiden Seitenpfeiler nicht mitgerechnet) 1,50 Centim. breit. Die ganze Inschrift ist ca. 1,80 Centim. lang und 0,21 Centim. hoch.

Die Herstellung des Abklatsches kostete uns viele Mühe. Da keine Leiter im Dorfe zu haben war, mussten grosse Quadersteine übereinander geschichtet werden, um mit den Händen die Inschrift erreichen zu können. Andere ungünstige äussere Umstände (ziemlich stark wehender Wind, Mangel eines Schwamms zum Anfeuchten des Papiers u. a. m.) erschwerten die Arbeit des Abklatschens, sodass es erst nach wiederholten fehlgeschlagenen Versuchen gelang, das Papier auf den Stein festzuschlagen. Da wir an diesem Tage noch über 'Âhire nach Schehbe reiten wollten, konnten wir das Trocknen des Abklatsches nicht abwarten, sondern mussten ihn, noch halbnass, wieder abnehmen. In Folge dessen ist der Abdruck an einzelnen Stellen nicht mehr ganz deutlich. Nach dem Abklatsch und nach zwei von mir genommenen Copien habe ich ein Facsimile der Inschrift (Taf. 1) angefertigt; die Buchstaben waren auf demselben nur um ein geringes kleiner als auf dem Originale und sind in der Reproduction auf $^1/_4$ reducirt.

Mein Facsimile weicht, wie man sieht, nur sehr wenig von Waddington's Copie (Inscriptions grecques et latines de la Syrie p. 361 No. 2464) ab, die man in Vogüé's Inscriptions Sémitiques p. 117 reproducirt findet. Eine wiederholte Vergleichung dieser Copie mit dem Originale überzeugte mich, dass W. richtig copirt

Taf. I.



delin. Dr. P. Schröder Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig.

hat. Wenn den Erklärern der Inschrift eine befriedigende Entzifferung der zweiten Zeile des arabischen Textes bisher nicht gelungen ist, so bleibt ihnen jetzt nicht mehr als Trost die Unterstellung, dass die Copie ungenau sei.

Die von Praetorius (Zeitschr. der D. M. G. XXXV, S. 749) ausgesprochene Vermuthung, dass in der zweiten Zeile von der Umwandlung eines heidnischen Tempels in eine christliche Kirche die Rede sei, scheint mir richtig zu sein; nur möchte ich am Schluss der zweiten Zeile بعد مفسد lesen, wobei ich مَفْسَد als nom. loci „der Ort, wo böses getrieben wird, locus corruptionis" nehme. بعد stände denn elliptisch für بعد ان كان und der Sinn des Satzes wäre: „ich Scharchil etc. bauete dieses Martyrium ... da, wo früher eine Stätte der Verderbniss war". [1]) Das vorhergehende Wort, das auf dem Steine so aussieht: ݣݣكمر, weiss ich nicht zu erklären; ich vermuthe hier ein Fremdwort oder ein n. pr. — Sollte vielleicht شيمع يحو ماثطس zu lesen und ماثطس = *μαθητής* „der Jünger" (so genannt zum Unterschied von Johannes dem Täufer) zu nehmen sein? Die beiden Schlussworte, welche nicht mehr in der zweiten Zeile Platz fanden und daher rechts neben die dritte (griech.) Zeile gesetzt sind, bilden vermuthlich das Aequivalent zu dem Wunsche *μνησθιι* (= *μνησθείη*) *ὁ γράψας*, mit welchem der griechische Text schliesst und wären dann خير نعم (sit bonum et faustum) zu lesen. Zieht man aber Praetorius Lesung بعم „im Jahre" vor, so müsste die darüberstehende Buchstabengruppe die in Buchstaben ausgedrückte Jahreszahl enthalten. Meine Copie weicht von der Waddington's insofern ab, als nach ihr auf das Zeichen ج nicht zwei, sondern d r e i Zacken folgen; auch im Abklatsch glaube ich drei parallele Striche zu erkennen, von denen der erste (d. h. der unmittelbar sich an ج anschliessende) allerdings etwas verkümmert erscheint. Nimmt man diese drei Striche für den Buchstaben س, so würde man die Buchstabengruppe جس mit dem Zahlwerth 63 erhalten. Unsere Inschrift ist aber vom Jahre 463 datirt und die Annahme, dass man bei „anno 63" sich die Hunderte hinzuzudenken habe, will mir doch etwas zu gewagt erscheinen.

1) Möglich wäre es auch, die Worte يُبْعَدْ مُفْسِد zu lesen und als frommen Wunsch „remotus sit malus!" zu verstehen. Auf dem Abklatsch erscheint über dem ـد von بعد ein Punkt; ob derselbe nur einer zufälligen Vertiefung, d. h. einer der vielen Poren des Lavasteins, seine Entstehung verdankt oder ein wirklicher diakritischer Punkt ist, lasse ich unentschieden; doch bin ich mehr geneigt, das erstere anzunehmen, weil der Punkt in meinen beiden Copieen der Inschrift fehlt.

2. In Salchat copirte ich am 22. November v. J. unter anderen Inschriften auch die dreizeilige nabatäische Inschrift, welche von Herrn de Vogüé in seinem Werke Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques nach Waddington's Copie publizirt (pl. 14 no. 6) und erklärt worden ist (p. 107 u. ff.). Die Inschrift steht auf einem schwarzen porösen Basaltblock, welcher über dem niedrigen Eingang zu der alten, jetzt einer muhammedanischen Familie zur Wohnung dienenden Kirche (am Südabhange des Burgbergs) in die Mauer eingelassen ist. Die Inschrift ist 1,70 Centim. lang und 0,38 Centim. hoch. Obgleich meine Copie zur Erklärung des Textes nichts beiträgt, vielmehr die von Vogüé (a. a. O.) gegebene Entzifferung nur bestätigt, so dürfte ihre Veröffentlichung vom rein paläographischen Gesichtspunkte aus doch nicht ohne Interesse sein. Auf dem Steine selbst nämlich präsentirt sich die Inschrift etwas anders als in Waddington's Copie: die Buchstabenformen scheinen weit schärfer und distincter, ich möchte sagen monumentaler als in dem von Vogüé publizirten Facsimile [1]. Leider fehlte es mir an der nöthigen Zeit, um einen Abklatsch von der Inschrift zu nehmen, und ich musste mich mit einer blossen Copie begnügen. Obgleich dieselbe ziemlich eilig angefertigt wurde, so glaube ich doch, dass sie den Schriftcharakter getreuer wiedergiebt als die Waddington'sche Copie. Ich gebe auf Tafel II (No. 1) ein Facsimile meiner Copie und füge hier, der leichteren Uebersicht wegen, die Transscription in hebräischer Schrift bei:

דנה [ביתא] די בנה רוחו בר מעמו בר אכלבו בר רוחו לאלת אלהתהם

די בצלחד ודי נצב רוחו בר קציו עם רוחו דנה די בנא

בירח אב שנת עשר[ין] שבע למלכו מלך נבטו בר חרתת מלך נבטו ר[חם]

עמ[ה]

1) Dieselbe Beobachtung machte ich auch bei den von Vogüé (Inscript. Sém. pl. 13) publizirten nabatäischen Inschriften des Tempels von Si'a ([illegible]) bei Kanawat, die ich an Ort und Stelle copirte. Meine Copieen dieser Fragmente sind auf Taf. II unter No. 4 a—d facsimilisirt. Das Bruchstück a bildet den Anfang der Inschrift 2a bei Vogüé (p. 13), das dazu gehörige Stück des Architravs suchte ich vergeblich unter den Steintrümmern des Tempels; ebenso wenig gelang es mir, die nabatäische Inschrift No. 3 (bei Vogüé), welche die Uebersetzung des von Waddington Inscr. gr. et lat. de la Syrie unter No. 2366 veröffentlichten, auch von mir nach dem Original copirten griechischen Textes bildet, in den Ruinen von Si'a ausfindig zu machen. Es ist zu bedauern, dass die Herren Waddington und de Vogüé die von ihnen in Si'a zu Tage geförderten Architravstücke mit nabatäischen Inschriften, die wohl die schönsten Specimina nabatäischer Schrift sind, die wir besitzen, an Ort und Stelle liegen gelassen haben, wo sie der Gefahr baldiger Zerstörung ausgesetzt sind. — Die Erklärung dieser Inschriftfragmente findet man bei Vogüé a. a. O. S. 93. 94; ich bemerke nur, dass ich, abweichend von diesem Gelehrten, das Wort תיטרא in dem Fragment 4c = griech. *Θέατρον* nehme. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Stadt *Se'a* (*Σεεία*), welche einen grossen Tempel besass, dessen Ruinen noch heute seine einstige Pracht bezeugen, auch ein Theater hatte.

1. (Salchat) Taf. II.

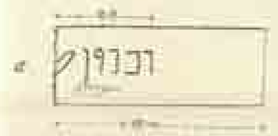
3. (Bosra)



2. (Salchat)

4. Sîa bei Kanawât

a.



b.

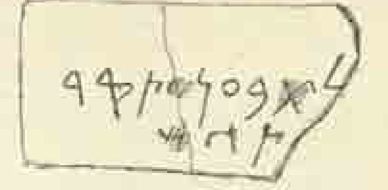
c.

d.



5. Saida

6. Phoenicische Inschrift von Sidon



auf ½ reducirt.

Zu Anfang der ersten Zeile lese ich nach דכיר das Wort ביתא, indem ich die hier stehenden Buchstabenreste zu

ביתא

ergänze. — Das drittletzte Zeichen der zweiten Zeile gleicht in meiner Copie eher einem ד als einem ב. Eine auffallende Form haben die Buchstaben מ und ל in dem Worte מלך am Schluss der dritten Zeile: nämlich מ und ל. Diese Buchstaben begegnen uns in ganz denselben Formen auch in anderen Inschriften, z. B. in der von Levy (Zeitschr. der D. M. G. XIV, Seite 376, Taf. 1) publizirten und von Vogüé (Inscr. Sém. p. 105 No. 4a) reproduzirten Grabschrift: מגנת ברת נשראל aus Bosra. Die Form des Lamed ל ist aus ל, ל hervorgegangen.

3. Rechts von der eben besprochenen Inschrift, ein wenig höher als diese, findet sich eine zweite nabatäische Inschrift eingemauert. Es ist dies dieselbe Inschrift, welche de Vogüé in seinem Werke Inscriptions Sémitiques auf Taf. 14 No. 7 veröffentlicht hat und welche vorher schon Wetzstein in seinem „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" (S. 67) in einer allerdings sehr mangelhaften Copie mitgetheilt hatte[1]). Meine Copie (s. die anliegende Tafel II No. 2) weicht von der Waddington'schen etwas ab; da ich die Inschrift in grosser Eile copirte, so kann ich die Genauigkeit meiner Abschrift nicht verbürgen. Der Stein ist ziemlich hoch eingemauert und seine schwarze Farbe lässt die Buchstaben nicht deutlich hervortreten, sodass beim Copiren Versehen leicht unterlaufen können. — Die Lücke, welche unser Facsimile gegen Ende der zweiten Zeile zeigt, existirt ebenso auf dem Stein und enthielt niemals Schrift.

4. Das Fragment auf Taf. II No. 3 sah ich in Bosra unter einem Haufen von Steintrümmern in der Strasse, welche von der grossen OmarMoschee nach den vier hohen korinthischen Säulen führt und welche früher den Bazar von Bosra bildete. Der Stein, zu dem die Inschrift gehört, ist zum grossen Theil durch darauf liegende Quadersteine verdeckt, die ohne grosse Mühe nicht entfernt werden konnten; ich musste mich daher damit begnügen, den freiliegenden Theil der Inschrift (0,62 Centim. hoch und 0,43 Centim. breit) zu copiren, der leider nur wenige Buchstaben ohne Interesse enthält.

5. Am 12. November v. Js. zeigte man mir in dem etwa $^{3}/_{4}$ Stunden südlich von Saida (Sidon), auf der Höhe gelegenen Dorfe Maghdûsche (مغدوشه), einen roh behauenen Kalksteinblock, der nach Angabe der Bewohner erst vor zehn Tagen gefunden worden war

1) Die Angabe Wetzsteins (a. a. O. S. 66), dass die Inschrift „im Innern der Schlosskirche von Salchat, rechts von der Thür, in einem dunkeln Winkel, nahe am Fussboden verkehrt in die Wand eingesetzt sei", beruht offenbar auf einem Irrthum und bezieht sich wol ursprünglich auf eine andere Inschrift. Denn die obige Inschrift ist in die äussere Façade der uralten Kirche, die in der Stadt am Fusse des Schlossberges liegt, so eingemauert, dass sie dem Beschauer sofort in die Augen fällt.

und Spuren von Schrift zeigte. Bei näherer Besichtigung erkannte ich, dass es phönicische Schriftzüge seien. Der Stein war aus einer der in den Felsen gehauenen Cisternen herausgeholt worden, welche sich etwa 100 Schritte nördlich von der, jetzt zu einer Kapelle der heil. Jungfrau hergerichteten, phönicischen Felsengrotte Sajjidet el-Mantara (سيدة المنطرة), zwischen den Fundamenten eines alten Baues (einer Burg?) vorfinden. Ueber die Localität Sajjidet el-Mantara, von der aus man mit einem Blicke die ganze Sidonische Küstenebene beherrscht und wo im Alterthum wahrscheinlich ein Heiligthum stand, vergleiche man Renan, Mission de Phénicie S. 517 und pl. LXV und LXVI. Die Grotte liegt etwa 5 Minuten nordwestlich vom Dorfe Maghdûsche, da wo der Berg zur Ebene abfällt.

Der Stein, 1 Meter lang, 56 Centim. hoch und 30 Centim. dick, ist in zwei Stücke zerbrochen, die genau aneinander passen. Die Inschrift ist rechts unvollständig, die Schrift ziemlich undeutlich, weil Feuchtigkeit die Oberfläche des Kalksteins sehr angegriffen hat. Die Schriftzüge (s. Taf. II No. 6) sind sehr gross und gleichen denen der zweiten Sidonischen Inschrift. Ich las die Inschrift wie folgt:

? ??
לגבען . חקר . . . .

חיש . . . .

Eine Deutung der Zeichen wage ich bei der Unvollständigkeit des Textes und der Undeutlichkeit einzelner Buchstaben nicht. Die beiden Zeichen nach ל könnte man auch für einen Buchstaben צ nehmen. (צבען = bibl. n. pr. צִבְעוֹן?). Der viertletzte Buchstabe der ersten Zeile ist in Folge des Risses im Stein fast ganz verschwunden; den noch vorhandenen Spuren nach scheint hier ein ב gestanden zu haben.

Beirut, Februar 1884.

Lith. Anst. v. E. Bach, Leipzig

Eine Nabatäische Inschrift aus Ḍmêr.

Mitgetheilt von

Eduard Sachau.

(Hierbei eine Tafel.)

Die Fundstätten der bisher bekannten Nabatäischen Inschriften sind folgende: Suwêde, Siah, Ḳennawât, Ḥebrân, Boṣrâ, Salkhad, Omm Eldjemâl, Ayoun, Ezra', Sawet Elkhidr, Omm Erraṣâṣ, Ṣaidâ und Puzzuoli. Wir fügen hinzu Bêt Râs (Capitolias) im Djebel 'Adjlûn, wo Herr Dr. R. Kiepert vor einer Reihe von Jahren auf einem schwarzen, 81 cm. langen und 38 cm. hohen Stein drei Zeilen einer Nabatäischen Inschrift bemerkt hat. Ich glaube dieselbe nach seiner Copie etwa folgendermaassen lesen zu sollen:

דא נפשא די עבד גמר

[אל]...א... חלמש [1]

אחוהי

Von allen Fundstätten ist diejenige der Inschrift, die hier zum ersten Mal publicirt wird, das Dorf Ḍmêr oder Maḳṣûra unfern des Nordendes der Baḥret El'atêbe die nördlichste, und gehört zum Gebiet der Damascene, in der bekannter Maassen zu den Zeiten des Apostels Paulus (nach 2. Kor. 11, 32) ein Nabatäer-Fürst herrschte. Ueber die Identification von Ḍmêr mit dem Admedera der Tabula Peutingeriana, der ersten 26 Milien entfernten Station der Strasse von Damascus nach Palmyra, s. die Anmerkungen von Waddington, Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, zu nr. 2562 g.

Am 5. April d. J. fand Dr. B. Moritz [2]) daselbst in dem Hof eines Bauernhauses eine sechsseitige Stele, von der er mir die gegenüberstehende Zeichnung und Beschreibung mittheilte:

1) Vielleicht *Χλεμμεζ* bei Waddington, Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie nr. 2320.

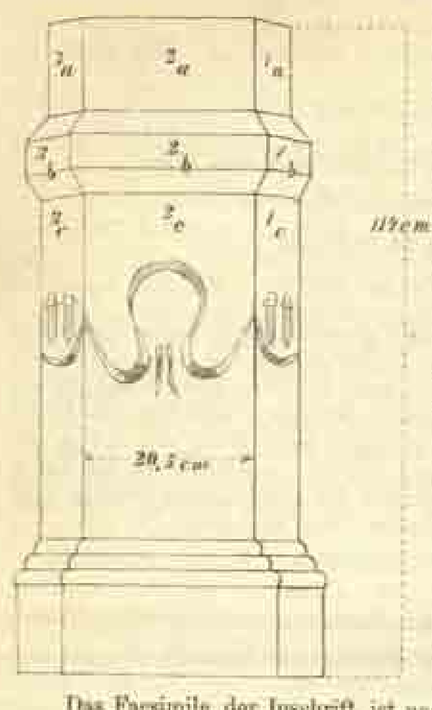
2) Ein Bauer von Ḍmêr zeigte ihm einen kleinen geschnittenen grünen Stein, der eine geflügelte Gestalt und die beiden Buchstaben אל in altsemitischer Schrift zeigte. Mir liegt ein Siegelabdruck eines geschnittenen Steines ohne Bildniss vor mit der Inschrift

לאלדם (לאלרם ?)

בת מעיר

in altsemitischer Schrift (aber nicht aus der ältesten Periode). Im Besitz von Herrn Consul Loytved, Beirut.

„In 1a, 2a, 3a (4a, 5a, 6a) befinden sich Büsten, die aber sämmtlich zerstört sind; nur die Büste in 1a ist leidlich erhalten.



1b, 2b, 3b (4b) enthalten die Namen der betreffenden, oben dargestellten Personen; 5b und 6b sind vollständig zerstört und keine Spur von Schrift zu sehen. 1c ist eine 2zeilige Inschrift, darunter 2 Schwerter; der Anfang der Inschrift zerstört. 2c eine 3zeilige Inschrift, darunter ein Steinbock- oder Widderkopf (sehr schlecht erhalten) in einem Kranze, unter ihm 2 Bänder (?). 3c 4zeilige Inschrift (über dem Anfang der ersten Zeile noch 2 Buchstaben, die den Schluss der ersten Zeile von 2c bilden); darunter wieder 2 Schwerter. 4c enthält nur 3 Buchstaben, die den Schluss von 3c bilden, darunter den Steinbockkopf. 5c gänzlich zerstört, ebenso 6c, wo aber noch der Steinbockkopf zu erkennen ist“

Das Facsimile der Inschrift ist nach einem vortrefflichen Papierabdruck hergestellt. Die Seiten 1—4 des Sexagons zeigen Inschriften und Inschriftenreste vertheilt über je zwei Felder, von denen das eine unmittelbar unter dem anderen liegt. Auf den Feldern 5 und 6 ist von Inschriften nichts zu sehen.

Beginnen wir die Lesung mit den Feldern 1b, 2b ff.

1b. Sehr zerstört.

—— לעבדא . . . . . ב

Der Schaft unter dem ל kann von einem נ oder ע herrühren. ב ist nicht sicher. Das ב ist nach rechts verbunden. Wie viel zu Anfang der Zeile fehlt, ist nicht bestimmt anzugeben; ich vermuthe, dass Raum ist für 5—6 Buchstaben.

1c. Rechts der Anfang der Zeilen zerstört [1]).

1) Man kann nicht mehr genau sehen, wie gross der beschriebene Raum zu Anfang dieser beiden Zeilen war. Indem ich aber das Maass von 2c, ferner die matten Züge des Abklatsches vergleiche, glaube ich sagen zu dürfen, dass die von mir vorgeschlagene Ergänzung von 4 Buchstaben zu Anfang von Z. 1 und von 2 Buchstaben zu Anfang von Z. 2 mit den Raumverhältnissen im Einklang steht.

. . . . גרא די חקים
. . אי בר חני גדלו ברת

Vor den Zeichen גרא ist ein Loch im Stein; die noch vorhandenen Züge scheinen auf ein צ hinzuweisen. Man denkt zunächst an die Ergänzung

[רא מצ]גרא

wobei es aber unsicher bleibt, ob die vorhandenen Zeichenreste zu einem ב oder צ gehören. Oder ob hier צ mit ב verwechselt ist? Im Arabischen ist bekanntlich das ב der Altsemitischen Schrift verloren gegangen, ב durch ض und צ durch ص vertreten, eine Lautstufe, die sich im Nabatäischen vorbereitet hat. — In dieser Inschrift kommt das ב sonst nicht vor; in den bisher bekannten Nabatäischen Inschriften findet es sich nur an ganz wenigen Stellen (Vogüé, Inscriptions Sémitiques, textes Nabatéens nr. 1, nr. 5 und nr. 8), deren graphische Form nicht besonders gut beglaubigt ist, und in den Sinai-Inschriften scheint ב ganz zu fehlen. Euting hat daher in seiner Tabula scripturae Hebraicae 1882 das ב im Nabatäischen gar nicht belegt, denn das Zeichen, das er an der betreffenden Stelle mit einem Fragezeichen aufführt, ist ein צ. Eine fehlerhafte Schreibung מצגרא in einer Inschrift wäre nicht auffallender als *σὺν κόζμῳ* W. 2413 b, *ἐμ Μεσοποταμίᾳ* W. 2053 und מרען די für מרעם די im Palmyrenischen *νόμος τελωνικός* I, 5.

Am Anfang der zweiten Zeile glaube ich vor א ein נ zu erkennen und vermuthe daher den Namen חנאי. S. denselben Namen in 2 b und in der Inschrift von Puzzuoli ZDMG. 23, 150

בני תימו בר חנאי[1]

(Halévy, Mélanges S. 108 ff.). Nach E. Meier (diese Zeitschrift 17, 598) findet er sich auch in den Nabatäischen Graffiti der Sinaifelsen. Als Arabischer Name ist حَنِيّ zur Genüge bekannt (s. Ibn Duraid's كتاب الاشتقاق), in Griechischen Inschriften = Ἄνεος, s. W. 2562 g (ebenfalls aus Dmêr), 2412 o, 2269, 2203 c.

גדלו[2] (*die Tochter des* —) als Frauenname ist seltsam, besonders wegen der Endung *û*. Allerdings liest man auf Münzen (und muss so lesen) חלדו den Namen einer Nabatäischen Königin, und damit hat man wohl *Χάλδη* W. 1967 (auf einer Inschrift in Ḳreje, Nabatene) und die חֻלְדָּה der Bibel verglichen, aber die Endung ist damit nicht erklärt. Als Eigenname eines Mannes findet sich eine Ableitung von derselben Wurzel גִּדֵּל in der Bibel (Ezra und Nehemia), womit man rücksichtlich der Bedeutung den Frauennamen *Μεγέθις* (W. 2386 Batanaea) vielleicht vergleichen darf. Im

---

1) Die Worte בר חנאי machen den Eindruck nachträglich eingesetzt worden zu sein.

2) Möglich auch גרלו.

Arabischen ist جريلة als ein Frauenname bezeugt durch Ibn Duraid a. a. O. S. 228, 5. Eigennamen von der Wurzel جرل sind mir nicht bekannt. جَرْوَل kommt vor als Arabischer Mannesname (Ibn Duraid). An جَرَل *Kieselboden* oder hebr. גּוֹרָל darf man wohl nicht denken.

Die Form הקים (so im Biblisch-Aramäischen) mit ה im Anlaut ist neu. Bisher war nur die Form mit א bekannt, אקימו Vogüé nr. 3.

Ich übersetze demnach:

„*Dies ist die Stele* (doch wohl: *Grabstele*), *welche errichtet hat Hânî*" *der Freigelassene der* גרלו *der Tochter des* —"

2 b.

הנאי

2 c.

גדרת אב אדרמו אצרתגא
ונקידו מ . . עלמעבא
בני עבדמלכו

Das erste Zeichen in 2 c halte ich für eine Ligatur, die ähnlich bei Vogüé nr. 9 vorkommt (in מעגרא). Der Name גדרת findet sich Griechisch als *Γαδρέαθη* bei W. 2451 (Trachonitis). Verwandt hiermit dürfte der Arabische Stammes-Name الجَدَرة sein (Ibn Duraid a. a. O. S. 301, 317).

אדרמו. Ich glaubte zuerst אדומו lesen zu sollen, sehe mich aber durch die Vergleichung des medialen ר in הדה 3 c Zeile 2 (s. das initiale ו in ונקידו 2 c 2, das finale ו daselbst und in אדרמו, גרלו, הנאי) veranlasst statt dessen אדרמו oder אדימו zu lesen. Zur Erläuterung einer Namensform אדרמו darf man vielleicht das Arabische Adjectiv أَدْرَم [1]) und den Namen einer Ortschaft in der Trachonitis *Ἄδραμα* [2]) (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen أذرمه in Nordost-Mesopotamien bei den Arabischen Geographen) vergleichen. S. Ptolemaeus V, 15, 26.

Von dem Wort אצרתגא stehen die beiden letzten Zeichen über dem Anfang von 3 c. Das Wort findet sich nochmals 3 c 1 und ausserdem bei Vogüé nr. 7 a, nr. 15. Die Bedeutung des

1) Vgl. diese Zeitschrift III S. 188 אצלחו in einer Sinai-Inschrift.

2) Dass Ortschaften einen Mannsnamen führen, ist nicht ungewöhnlich; seltener ist dies bei Länder- oder Provinz-Namen. Doch dürfte z. B. der Name des Nabatäergebiets *Αὐαρηνή* (s. Stephanus Byz. *Αὔαρα* nach den *Ἀραβικά* des Uranius) auf irgend eine Weise mit dem Namen des Nabatäerkönigs Al-a-mu, mit dem Assurbanipal Krieg führte, zusammenhängen (*A-a-mu*, *A-a-am-mu*, s. Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia V, 10, 1; 9, 12 und sonst).

Strategen-Titels darzulegen ist Sache der Kenner des Römischen Staatsrechts.

נקידו. Möglich daneben die Lesung נקירו. Derselbe Name auch 4c. Mit ersterem Namen vergleiche ich den spätbiblischen נְקוֹדָא (bei Ezra und Nehemia in demselben Zusammenhang wie גִּדֵּל s. oben). Im Arabischen gibt es nomina propria von der Wurzel نقذ (مُنْقِذ Ibn Duraid S. 141) und von der Wurzel نقر (مِنْقَر das. S. 152).

Während die Lesung בלטעמא völlig sicher steht, kann ich über die Deutung der vorhergehenden Ligatur nicht schlüssig werden. Die Deutungen מל, בן (s. בגמרנא 3c 2) sind kaum zulässig, die Ligatur scheint mehr zu enthalten. Ob בנב? — Jeder Semitist, der בלטעמא liest, wird sogleich an בְּעֵל טְעֵם den Titel des Achämenidischen Statthalters von Samarien (im Ezra) denken. Aber was machen wir mit בן בלטעמא? *ex praefecto?* — Die Romanisten lehren, dass die Titel dieser Art (*ex ordinario, ex centurione, ex consule, ex protectore* etc.) erst einer späteren Zeit angehören. Vgl. Th. Mommsen in Ephemeris epigraphica V, 1884 S. 129: „Praepositio (sc. ex) ita usurpata cum a vetustiore sermone abhorreat nec reperiatur in melioris aetatis monumentis, invaluisse videtur saeculo secundo ex laterculis militum propagata in titulos eorum et quarto saeculo cum aliis plebeji sermonis proprietatibus ad auctores quoque transiisse tales, quales sunt imperatorum qui vitas scripserunt et Ammianus".

Zu בני vgl. dasselbe Wort in dieser Zeitschrift 23, S. 150 (Inschrift von Puzzuoli Z. 3 בני תימו).

Der Name עבדמלכו (*'Abdmalkhû* oder *'Ebhedh-Malkhû*) kommt vor in der Inschrift von Umm-Erraṣâṣ bei Vogüé nr. 15. Zur Vocalaussprache des Wortes עבד vgl. *Ἀβιδβῆλος* W. 2556 (Damascene) und W. 1854d (Berytus). Ein ähnliches Compositum wie עבדמלכו scheint mir der Name עבדחרתת zu sein, den Levy (diese Zeitschrift 22, 267) in einer Inschrift der Sinai-Gegend liest.

Zwischen בני und עבדמלכו war keine Lücke; der Raum ist zum grössten Theil durch eine von unten heraufragende Kreislinie ausgefüllt, wie auf dem Papierabdruck deutlich zu sehen ist.

Ich sehe 2b als die Fortsetzung von 1c an und übersetze demnach:

„Dies ist die Grabstele, welche errichtet hat Hâni" der Freigelassene der גדלו *der Tochter des Hâni"*.

Der Stifter des Denkmals ist also ein Freigelassener, der seine Freiheit einer Dame verdankt und ihr zu Ehren den Namen ihres Vaters angenommen hat.

2c. *„Gadrath Mutter des 'Adramû des Strategen*
und des Nekîdû des ———— ?,
der Söhne des Abdmalchus".

3 b.

אדרמו בר מ—

Wenn dies derselbe אדרמו ist, der 2 c 1 vorkommt, — und das ist höchst wahrscheinlich, so muss man מ— zu מלכו ergänzen und darin eine volksthümliche Abkürzung von עבדמלכו 2 c 3 sehen, wie *'Abed* für *'Abdallâh* im Arabischen Sprachgebrauch unserer Zeit.

3 c.

אצרתנא בירח איר
שנת . . . במנינא דהו
די הי שנת 20 + ? לרבאל
מלכא

Die Lesung במנינא halte ich für vollkommen sicher (vgl. die jüdische Bezeichnung der Seleuciden-Aera מנין שטרות), dagegen haben die Zeichen דהו (דהר) lange allen Deutungsversuchen widerstanden. Man muss die drei auf Feld 4 c stehenden Zeichen damit verbinden. Nach der Copie von Dr. Moritz hatte ich gelesen ב . א und vermuthet ביא. Letzteres wird nun durch den Papierabdruck bestätigt. בי ist deutlich zu erkennen, dagegen fehlt vom א die linke Hälfte des Zeichens. Ich lese demnach: במנינא דרומיא d. i. *nach Römischer Zählung*.

Um die Deutung der Zahlzeichen in Zeile 2 und 3 habe ich mich lange vergeblich bemüht. König Dab'ël (Rabb'ël?), der letzte Nabatäer-König, soll nach M. de Vogüé, Monnaies des rois de Nabatène S. 35, im Jahr 75 n. Chr. Geb. die Regierung angetreten haben.

Die Ziffer nach שנת in Z. 3 bedeutet 20 und ist identisch mit dem betreffenden Palmyrenischen Zeichen. Es kommt auch in der Inschrift von Puzzuoli vor, und ist in der Zahlbezeichnung der ältesten Syrischen Handschriften zu einer Kreisfigur geworden.

Das Zeichen für die Einer-Zahl nach den 20 ist unbekannt; es findet sich ebenso in Z. 2.

Die Deutung des Zeichens vor dem Wort במנינא verdankt man dem Duc de Luynes, der es als ein zur Bezeichnung der Zahl 10 verwendetes Jod richtig erkannt hat. S. Monnaies des Nabatéens in der Revue Numismatique nouv. série 1858, tome III p. 316 [1]).

Die Bedeutung der Ziffern zwischen שנת und י (Z. 2) lernt man durch eine Vergleichung der bekannten Inschrift aus Ḥarrân in der Lêdjâ vom Jahre 568 n. Chr. Geb., von welcher mir Dr. Moritz einen vortrefflichen Papierabdruck geschickt hat. Ewald's Scharfsinn ist es gelungen, die Zeichen in Z. 2 dieser Inschrift als 400 + 20 + 20 + 20 + 3 = 463 zu enträthseln (GGA. 1869, 22. Sept. S. 1494), und dasselbe Zeichen, das dort 400 bedeutet,

1) Wir haben demnach auch das zweite Zeichen der Ligatur, welche Graf de Vogüé als 30 liest (Monnaies des rois de Nabatène S. 32), für ein Jod anzusehen.

findet sich [1]) hier in unserer Inschrift wieder. Wir müssen also 410 in Z. 2 und 24 in Z. 3 lesen.

Was die Deutung dieser beiden Zeichen betrifft, so halte ich dasjenige für 100 für ein Nabatäisches ק, das allerdings eine gewisse graphische Veränderung erfahren hat, und nicht für identisch mit dem Palmyrenischen Hundert-Zeichen. Das Zeichen für 4, das in den ältesten Syrischen Handschriften diese Gestalt ꟼꟼ hat, dürfte sich auf irgend eine einstweilen nicht nachweisbare Art aus dem ursemitischen Zeichen IIII entwickelt haben. Nach allem diesem haben die Nabatäer sich eines gemischten Systems der Zahlenbezeichnung bedient, nämlich

a) der Ziffer für die Einer [2]) inclus. der Fünfzahl und Zwanziger (20, 40, 60, 80) und

b) der Buchstaben für die Zehn und die Hundert, des Jod für jene und des Koph für diese.

Beiläufig sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass in Nabatäischen Inschriften mehr Ziffern vorkommen als man bisher erkannt hat. Bei Vogüé ist in nr. 7 die Zahl עשרין וחמש Z. 3 noch einmal durch Ziffern 5 + י + י = 10 + 10 + 5 in Zeile 4 ausgedrückt. In nr. 8 Z. 6 liest man 1 + 5 + י + י = 26, und in nr. 7 a dürften die drei schrägen Striche, welche dreimal 10 bedeuten, flüchtige Formen des Jod sein.

Vorausgesetzt, dass *die Römische Zählung* die Seleuciden-Aera bedeutet, was bei einer aus der Damascene stammenden Inschrift von vornherein wahrscheinlich ist, entspricht der *Monat Ijjâr des Jahres* 410 *nach Römischer Zählung* dem Mai 99 n. Chr. Geb. und dem 24. Regierungsjahr des Königs Dabel. Die Inschrift von Ḍmêr bestätigt demnach die Ergebnisse der chronologischen Untersuchungen des Grafen de Vogüé in der glänzendsten Weise.

4 b.

נקידו בר מ —

Ich vermuthe, dass auch hier בר מלכו gestanden hat. Es ist zu bedauern, dass 1 b und der Anfang von 1 c, ferner die Seiten 5 und 6 des Sexagons verwischt, abgerieben, zerstört sind, weil hieraus eine Unsicherheit rücksichtlich der Erklärung des ganzen Denkmals erwächst. Die genannten drei Personen, eine Frau (Gadrath) und ihre beiden Söhne ('Adramû und Nokidû) halte ich für diejenigen, denen der Freigelassene Hâni' diese Grabstele gesetzt hat. Welche Personen auf Seite 5 und 6 genannt waren ('Abdmalchus? עבדמלכו?), in welchem Verhältniss גדרת die Tochter des

---

1) Die Figur der Ziffer in der Harrân-Inschrift ist nur wenig und nicht wesentlich verschieden von derjenigen in unserer Inschrift.

2) Hin und wieder sind auch die Einer durch Buchstaben bezeichnet; so findet sich auf einer Münze שנת ט = Jahr 9 bei Duc de Luynes a. a. O. S. 295 nr. 22.

Hâni' zur Frau Gadrath und den Ihrigen stand, diese und ähnliche Fragen werden wohl unbeantwortet bleiben müssen. In 1 b vermuthe ich einen Text religiösen Inhalts, etwa die Widmung an eine Gottheit.

Ueber das Bildwerk der Stele, soweit solches erhalten ist, bin ich zur Zeit nicht in der Lage Auskunft geben zu können.

Zum Schluss die Transscription der ganzen Inschrift:

	b	c
1	— לעברא . . . . . ם	צ? [דא מס]גדא די הקים [הנ]או בר חרי גדלו ברת
2	תנאי	גדרת אם אדינו אצרית ונקידו מן מלשמא בני עבדעלמי
3	אדינו בר מ—	נא אצרתנא בידה איר שנת 410 במנינא דהו די הי שנת 24 לרבאל מלכא
4	נקידו בר מ—	מיא

Schlussbemerkung. Ein neuer Papierabdruck zeigt in 4 c deutlich und vollständig das Bild eines Alef.



Syrische Inschriften aus Ḳarjetên.

Mitgetheilt von

Eduard Sachau.

(Hierbei eine Tafel.)

Auf einem mit Rosetten verzierten Sarkophag in der Klosterruine Mâr Eljân eine Viertelstunde westlich vom Dorfe Ḳarjetên sind Inschriften eingegraben, die mir gegenwärtig in einem von Dr. Bernhard Moritz gemachten Papierabdruck vorliegen, während sie bisher nur zum Theil und zwar in einer Copie meines seligen Freundes Dr. Mordtmann رحمه الله تعالى, bekannt waren (Neue Beiträge zur Kunde Palmyras S. 87). Auf Grund dieser Copie gab Nöldeke eine Lesung und Erklärung (in dieser Zeitschrift Bd. 32 S. 199. 200), welche in der Hauptsache durch den Papierabdruck bestätigt wird. Dagegen seine Annahme, dass die Inschrift „die plumpen Schriftzüge der christlichen Aramäer Palästina's zeigen", bestätigt sich nicht. Die Inschrift ist nicht in der sogenannten syro-palästinischen, sondern in rein Syrischer Estrangelo-Schrift geschrieben.

Dr. Moritz schreibt: „Die Inschrift A befindet sich rechts, B in der Mitte, C links davon und läuft von oben nach unten"[1]), und bemerkt ausserdem, dass die Inschriften nur sehr flach eingegraben sind.

C.

ܐܬܕܟܪ ܡܪܝܐ ܠܐܠܝܐ ܕܝܪܝܐ ܚܛܝܐ

„*Erinnere Dich, o Herr, des Mönches Elias des Sünders*".

In dem letzten Wort ist der untere Theil des ܛ nicht vollständig erhalten.

B.

Diese Inschrift besteht aus zwei Theilen, von denen der eine links, der andere rechts von einer Rosette steht.

ܨܠܘ ܥܠ ܕܝܪܝܐ ܥܒܕ ܐܠܗܐ

ܚܛܝܐ ܕܪܝ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܡܥܠܬܐ

---

1) Demgemäss habe ich die drei Legenden auf dem Facsimile-Blatt zusammenstellen lassen.

„Betet für den Mönch 'Abdallâh, den Sünder, der (dies) gemalt hat, aus dem Orte Hattâkhâ“.

Von dem ܚ in ܚܛܝܐ sind nur noch matte Züge zu sehen.

A.

ܨܠܘ ܥܠ ܕܝܪܝܐ ܒܪܨܘܡܐ ܡܢ ܛܘܪ ܥܒܕܝܢ ܦܐܦܢ

ܒܥܘܬܗ (für ܒܥܘܬܐ) ܚܛܝܐ

ܡܛܠ ܡܪܢ

„Betet für den Mönch Barṣaumâ aus dem Ṭûr-'Abdîn, gebürtig aus Pâfân. Bitte eines Sünders um unseres Herrn Willen“.

Unter den Wörtern ܕܝܪܝܐ ܒܪܨܘܡܐ steht noch ein Graffito in matten Zügen, das vielleicht ܘܡܚܠܡ(?) zu lesen ist.

Alle drei Inschriften stammen aus verschiedenen Zeiten und rühren von verschiedenen Schreibern her.

Barṣaumâ aus dem Ṭûr-'Abdîn (also vermuthlich ein Jacobit) bezeichnet sich als gebürtig auf Pâfân, Fâfân. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass hiermit die Ortschaft dieses Namens gemeint ist, von der Jâḳût IV, 845 sagt, sie liege am Tigris unterhalb Mejjâfâriḳîn und in ihrer Nähe münde das Wâdî-Ezzirm in den Tigris, dieselbe Ortschaft, welche Elmuḳaddesî S. 141 Tell Fâfân nennt, die Hoffmann, Auszüge aus Syrischen Acten Persischer Märtyrer Anm. 1359 mit der Ortschaft Tell an der Mündung der Buhtân Sû in den Tigris identificirt hat [1]. Sie liegt auf dem linken Tigris-Ufer, und dies widerspricht der Angabe des Barṣaumâ, dass er aus dem Ṭûr-'Abdîn stamme, mit anderen Worten: dass Fâfân nach seiner Ansicht zum Ṭûr-'Abdîn gehörte, während wir den Tigris als die Grenze dieses Gebirgslandes zu betrachten pflegen und alles, was jenseits liegt, zu Buhtân, Arzanene oder anderen Gebieten rechnen. Man wird nicht umhin können anzunehmen, dass entweder Barṣaumâ es mit der geographischen Nomenclatur nicht sehr genau genommen hat, oder dass die Grenzen des Ṭûr-'Abdîn nach jener Seite hin im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht genau bestimmt gewesen sind.

Der Schreiber von B, der Mönch und Maler 'Abdallâh stammt ebenfalls aus einer transtigritanischen Landschaft. Sein Heimathsort ܗܬܟܐ ist identisch mit El-hattâkh, das nach Jâḳût IV, 952 eine feste Ortschaft im Gebiet von Dijârbekr nahe bei Mejjâfâriḳîn war. Sprenger hat es in seinen Post- und Reise-Routen auf Karte nr. 15 nach Abulfeda (nach den Aṭwâl) eingetragen. Vgl. noch Assemani,

1) Nach der *Notitia dignitatum* standen *sub dispositione viri spectabilis ducis Mesopotamiae* ausser anderen Truppen auch *equites sagittarii indigenae Pafenses*, welche — vorausgesetzt die Richtigkeit der Lesart — wohl als Eingeborene dieser Ortschaft Pâfân angesehen werden dürfen. S. Otto Seeck S. 78.

Bibliotheca Orientalis II, notitia episcopatuum Jacobitarum u. d. W. Hatacha. Die Ortschaft gehörte zur Provinz Arzanene, zur Kirchenprovinz Mesopotamien oder Armenia Quarta: *Κάστρον Ἀτταχὰς Κλίματος Ἀρζανηνῆς*, s. Parthey, Hieroclis Synecdemus S. 89 nr. 938.

Wir haben es also mit Geistlichen aus den Tigrisländern zu thun, welche das Heiligengrab bei Karjetên besuchten, schmückten und sich dort verewigten. Dass der hier genannte Maler grade aus dem Ṭûr-'Abdîn gebürtig ist, erinnert mich an den Umstand, dass die wenigen illuminirten Syrischen Handschriften, von denen ich bisher erfahren habe und deren einige sich jetzt in meiner Sammlung befinden, ohne Ausnahme im Ṭûr-'Abdîn geschrieben und gemalt worden sind. Byzantinisch-Syrische Malerei scheint sich unter den Mönchen dieses Gebirgslandes länger erhalten zu haben als in anderen Syrer-Ländern.

Rücksichtlich der Schrift ist zu bemerken, dass C und A das gewöhnliche Estrangelo ohne besonders characteristische Merkmale bieten. Dagegen sind in B die Formen des Alef und Tau insofern beachtenswerth, als die erstere bereits die Stufe des Serṭô, der Jacobitischen Cursive, darstellt [1]), die zweite genau in dieser Art einstweilen wohl überhaupt nicht nachzuweisen ist; sie ist so entstanden, dass die Schleife im unteren Theil des Buchstaben zuerst zu einem Punkt und weiterhin zu einer graden Linie geworden ist. Die nächst verwandte Form des Tau ist diejenige, die in dem Colophon der Handschrift des Britischen Museum's Add. 14,582 (bei Wright, Catalogue III pl. IV) vom Jahre 509 n. Chr. Geb. erscheint.

Da die Inschriften kein Datum enthalten, so können wir ein Urtheil über ihr Alter nur aus der Schrift ableiten. Während nun aber die Kriterien der Schrift für die Beurtheilung von Handschriften relativ sichere Schlussfolgerungen ermöglichen, halte ich es für bedenklich dieselben in gleicher Schärfe auf Inschriften anzuwenden, weil wir hier der Controle durch ein umfangreiches Vergleichs-Material ermangeln und immerhin die Möglichkeit im Auge behalten müssen, dass für Inschriften die ältere Schrift länger im Gebrauch geblieben sein kann als im Gebrauch der Schreiber von Handschriften. Auf alle Fälle dürften A und C älter sein als das 9. christliche Jahrhundert, B dagegen etwas jünger.

Berlin 20. Juli 1884.

---

1) Das Alef hat in der Cursive schon früh die Gestalt eines senkrechten Schafts angenommen, bereits um 509 (s. Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts III pl. IV) in der Handschrift des Britischen Museums Add 14,542. Hier und in einer Hds. vom Jahr 790 (s. Wright a. a. O. pl. VIII) erscheint die jüngere Form *neben* der älteren, während in einer Notiz einer Handschrift vom Jahre 728 (s. Land, Anecdota I tab. XII nr. 59) *nur* die cursive Form auftritt.

A Buddhistic Sanskrit Inscription from Koṭâ.

By

E. Hultzsch.

The subjoined Nâgarî-inscription is edited from a slightly damaged paper-rubbing, which I owe to the kindness of Professor Bühler, who received it from Dr. Burgess. A label attached to the rubbing states, that the inscription is engraved 'on a stone built into a recess under a flight of stairs on the right hand as one enters the „Barkhâri Gate" of the inner wall of the town of Shergadh in Koṭâ'.

The inscription consists of 20 Sanskrit stanzas in various metres and in a very turgid style. It professes to be a Praśasti or eulogy and records the building of a Buddhistic temple and monastery to the east of mount Kośavardhana by the feudal chief *(sâmanta)* Devadatta, whose genealogy is given as follows.

Bindunâga
|
Padmanâga
|
Sarvanâga, married to Śrî
|
Devadatta

This pedigree and the doubtful date *Saṃvat* 841 are not sufficient to connect the Nâgas here mentioned with the Nâga kings discovered by General Cunningham [1]) or with the Nâga family of the Gurjara grants [2]).

Both the composer of the Praśasti, Jajjaka, and its engraver, Chaṇaka, have done their work so conscientiously, that there are almost no mistakes to be found throughout the inscription. In spite of this the deciphering and the translation of this small Kâvya has not been an easy task. To Professor Bühler I am indebted for several kind suggestions.

---

1) Archæological Survey of India, Reports, vol. II, p. 310.
2) Indian Antiquary, vol. XIII, pp. 82 and 88.

Text of the inscription.

[1] ओं नमो रत्नत्रयाय ॥ जयन्ति वादाः सुगतस्य निर्म्मलाः समस्तसन्देहनिरासभासुराः । कुतर्कसम्पातनिपातहेतवो युगान्तवाता इव वि-

[2] षसन्ततेः ॥ [१] योऽरूपवानपि बिभर्त्ति सदैव रूपमेकोऽप्यनेक इव भाति च यो निकामं । आराद्गतात्परधियः प्रतिमर्त्त्यवेदी यो निर्ज्जितारिरजितश्च जि-

[3] नः स वोऽव्यात् ॥ [२] भिनत्ति यो नृणाम्मोहं तमो वेश्मनि दीपवत् । सोऽव्याद्वः सौगतो धर्म्मो भक्तमुक्तिफलप्रदः ॥ [३] आर्यसंघस्य विमलाः शरच्छसिसितश्रियः ।

[4] जयन्ति व्रतिनः पादाः सुरासुरशिरोऽर्चिताः ॥ [४] आसीदम्भोधिधीरः शशिधवलयशा बिन्दुनागाभिधानस्तत्सूनुः पद्मनागोऽभवदसमगुणैर्भूषिताशेषवंशः । तस्या-

[5] प्यानन्दकारी करनिकर इवानुष्णरश्मेस्तनूजो जातः सामन्तचक्रप्रकटतरगुणः सर्व्वनागो जितारिः । [५] तस्याभूद्दयिता विशुद्धयशसः श्रीरिखुरः-

[6] शायिनी कृष्णस्येव महोदया च शशिनो ज्योत्स्नेव विश्वम्भरा । गौरीवाद्रिदृशोऽसमा शमवतः प्रज्ञेव वा तायिनो गम्भीरा यदि वा महोर्म्मिवलया वेलेव वेलाभृत-

[7] : ॥ [६] ताभ्यामभूद्गुणाम्भोधिर्व्वशीकृतमनोभवः [।] देवदत्त इति ख्यातः सामन्तः कृतिनां कृती ॥ [७] येषामतिर्जिनगुरौ गुरुता गुणेषु संगोऽर्थिभिः सततदाननिबद्धगर्द्धैः ।

[8] भीतिः प्रकाममघतो जगदेकशत्रोस्तेषामयं कृतविशेषगुणोऽन्ववाये ॥ [८] येषां भूतिरियं परेति न परैरालोक्यते ऽर्थार्थिभिर्येषाम्मुद्विभवः परः परमुदः स्वप्ने-

Line 3, read शरच्छशि°. L. 5, read शर्व्वनागो.

[9] पि नाभूत्तनौ । येषामात्महितोदयाय दयितं नासीद्गुणा-
मादनं तेषामेव वशी शशाङ्कधवले जातः कुलाम्भोनिधौ ॥ [९] स-
म्पादितजनानन्दः समासादितसन्ततिः । क-

[10] न्यशाखीव जनतामेव भूतो गुणाकरः ॥ [१०] विद्याव्यास-
विधौ तृणीकृतसितज्योत्स्नोदयो देहिनामन्तःशुद्धिविचारणे सुरगुरो-
रप्याहिताल्पोदयः । गांभीर्याकलने नि-

[11] कामकलितः क्षीरोदसारस्त्वयं यत्तद्भूनमहो गुणा गुणित-
नुव्यासंगिनः संगताः ॥ [११] तावंन्मानधना यशस्सतिभृतस्तावच्च ता-
वद्बुधास्तावत्तायिसुतानुकारकरणास्तावत्कृ-

[12] पाम्भोधयः । तावन्मन्त्रपरोपकारतनवस्तावत्कृतज्ञाः परे या-
वन्नास्य गुणैश्चणी चणमपि प्राप्नावधानो जनः ॥ [१२] यस्योदीच्य
गुणानशेषगुणिनामप्याप्यव[ज्ञा]-

[13] त्मनि निर्व्वाणाखिलमानसन्ततिपतद्धेतोविकासासना । भा-
नौ ध्वस्तसमस्तनैशतमसि स्वैरं करालीकृति प्रातर्येव कलावतोऽपि वि-
गलच्छायः शशाङ्को न किम् ॥ [१३] य-

[14] स्यान्वयेषगुणजन्म न दृष्टपूर्व्वमासादिता न च गुणैर्ग्गगन-
अवस्था । याता मुहूर्त्तमपि नो कलिदोषलेशास्सोयन्निरस्तसमतो भुवि
बोधपूर्व्वः ॥ [१४] यस्य

[15] दानमतिरचतदाना भापितान्यफलवन्ति न सन्ति । प्राण-
दानविहितावधि सख्यं तस्य को गुणनिधेरिह तुल्यः ॥ [१५] नाना
सन्ति दिनानि सन्ति विविधाश्चन्द्रोंशुशीता नि-

[16] शास्सन्त्यन्याः शतशोऽपना जितजगन्नारीसमस्तश्रियः । तन्ना-
नन्दि जगच्चयेऽपि सुदिनं सा वा निशा सावला यज्जन्मान्यगमन्निमि-
त्तपदवीमस्यापरैर्दु[र्ग]-

L. 9, read °धवलो. L. 11, read °कलितक्षीरो° and cancel the Anusvâra above the व of तावन्मान°; कर of °करणा° is entered below the line. L. 13, read प्रातर्येव. L. 16, read जगच्चयेऽपि.

[17] मान ॥ [१६] लोकवर्द्धनगिरेरनुपूर्व्वं लोकमुच्छ्रायितधीः सु-गतस्य । चलमारनिकरैकगरिम्णो मन्दिरं स विदधाति यथार्थम् ॥ [१७] सुखान्यस्वन्तानि प्रकृतिचपलं [श्री]-

[18] वितमिदं प्रियाः प्राणप्रख्यास्तडिदुदयकल्पाश्च विभवाः [।] प्रियोद्वेगोद्यानं चणसुखकृतो दुःखबहुला विहारस्तेनायं भवविभव-भीतेन रचितः ॥ [१८] साद्र्ध्यानशर[द्र]-

[19] [मा]कनिवहव्यक्तार्कविम्बोज्वलं संसाराङ्कुरसंगभंगचतुरं य-त्पुण्यमात्तम्मया । जैनावासविधेरतोयमखिलो लोकत्रयानन्दनी तेनार्यं सुगतश्रियं जितजगद्दो[षां]

[20] जनः प्राप्नुयात् ॥ [१९] प्रशस्तिमेनामकरोज्ज्ञात[:] शाक्य-कुलोद्भवो । कत्पकः कियद्वीशनिवेशविहितक्षितिम् ॥ [२०] ॐ ॥ सं-वत् श ८४१ माघ शुदि ६ । उत्कीर्णा चणकेन [॥]

L. 18, read °सुखकृतो. L. 19, read °बिम्बोज्ज्वलं.

Translation of the inscription.

Om, adoration to the Triad of Jewels (*viz.*, Buddha, the Law, and the Church).

1. Victorious are the pure doctrines of Sugata, which are resplendent because they drive away all doubts, and which are the cause of the destruction of all false reasonings, as the winds at the end of the *Yuga* (are the cause of the destruction) of the whole world [1].

2. May that Jina protect you, who himself unconquerable conquers all foes, who though formless ever bears a form, who though one appears (to possess) a great many (forms), and who far transcends the highest intellect while he is fit to be known by every mortal [2].

3. May that Law of Sugata protect you, which breaks the delusion of men, as a lamp (breaks) the darkness in a house, and which grants the fruit of deliverance to the faithful [3].

4. Victorious are the pure and victorious feet of the Holy Church, which surpass the glory of the moon in autumn, and before which gods and demons bow their heads in reverence [4].

1) Metre Vaṃśastha. 2) Metre Vasantatilaka. 3) Metre Anushṭubh. 4) Metre Anushṭubh.

5. There was one Bindunâga by name, whose wisdom was as deep as the ocean, whose fame as bright as the moon. His son was Padmanâga, who adorned his whole race by his matchless virtues. From him also sprang a heroic son Sarvaṇâga[1], who gladdened (the world) and far surpassed all feudal princes (*sâmantachakra*) by his virtues, just as from the moon springs a mass of rays, which gladdens (the world) and far surpasses the neighbouring globes (*sâmantachakra*) by its brilliancy[2].

6. This man of pure renown had a beloved wife called Śrî, who resembled (the goddess Śrî) clasped to Kṛishṇa's breast in happiness, the moon's light in beneficence, Gauri, (the spouse) of the three-eyed god, in peerlessness, and in profundity either the wisdom of the tranquil Tâyin[3]) or the ocean's coast, which is encircled by high waves[4].

7. From these two sprang a feudal prince called Devadatta, who was an ocean of virtues, had overcome mental impurity, and was the cleverest of the clever[5].

8. He, who possessed the peculiar virtues of the *Kṛita* (*-Yuga*), (descended) from a race of men, who bowed to (nobody but) their *Guru*, the Jina, who showed respect[6] to virtues, to whom attachment (was known only) through mendicants coveting gifts (which where) constantly (attached to them)[7], and who were exceedingly afraid of sin, their only enemy in the world[8].

9. As the bright moon from the ocean, this pure saint was produced from a race of men, whose wealth was not looked upon like another's (*iyam parâ*) by strange (*paraiḥ*) beggars, whose delight (*mud*) was the complete annihilation (*vibharaḥ*[9]) *paraḥ*), but who never even in their dreams felt delight (*mud*) at the charms of another's wife (*paramudaḥ*), and who for the welfare of their souls did not care for worldly existence (*literally*: the acquisition of the three *Guṇas* or qualities)[10].

10. After this mine of virtues, who inspired joy to mankind (*jana*), had gained offspring (*saṃtati*), he appeared to be the *Kalpa*-tree, which inspires joy to the inhabitants of the *Jana-loka* (*jana*), descended among men in the company of *Saṃtati* (i. e. the tree *Saṃtâna*)[11].

---

1) On the lingual ṇ in Sarvaṇâga see Pâṇini VIII, 4, 3. 2) Metre Sragdharâ. 3) This word, which occurs also in stanza 12, seems to be an epithet of Buddha. It may be derived from the root *trai*, Pâli *tâyati*, 'to protect'. The same expression is applied to the Mahâvîra of the Jainas in Hemachandra's Yogaśâstra, I, 1. 4) Metre Śârdûla. 5) Metre Anushṭubh. 6) *Gurutâ* has here the same meaning as *gauravâ* 3) g) in Dr. Böhtlingk's smaller Sanskrit dictionary. 7) *I. e.* they were liberal, but free from attachment to the world (*saṅga*). 8) Metre Vasantatilaka. 9) *Vibhava* = *nirvâṇa*; see Childers's Pâli dictionary, s. v. 10) Metre Śârdûla. 11) Metre Anushṭubh.

11. Alas! Forsooth, all excellent qualities have separated from the persons of their respective owners and united (in him). For in giving comfort to the universe he eclipses the bright rays of the rising moon; in scrutinising men's purity of mind he imparts small significance even to the teacher of the gods [1]; and if the depth (of his wisdom) is considered, he far surpasses the excellence of the milk-ocean [2].

12. Others appear to be proud, famous, wise, imitating the sons (i. e. disciples) of Tâyin (Buddha), oceans of compassion, self-sacrificing for the benefit of others, and grateful so long only, as people do not for a moment even pay attention to the contemplation of his virtues [3].

13. If they look at his virtues, all owners of virtues even now conceive an unparalleled contempt for themselves, by which their whole pride is extinguished and their cheerfulness of mind forsakes them [4]. For does not the moon, though she be full [5], loose her splendour at morning, when the sun has conquered all darkness of night and threatens to swallow her at his pleasure? [6]

14. This man is an anomaly unprecedented on earth, as a vice was never before observed to originate (in him) and in (those who belonged to) his race, as their virtues baffled all attempts to fix them by counting, and as not the smallest particle of the sins of the *Kali* (*-Yuga*) defiled them but for a moment [7].

15. Who on earth can be compared to this receptacle of virtues, whose liberal disposition never injured (previous) gifts, whose speeches were never in vain, and whose friendship knew no bounds but the sacrifice of his life [8].

16. Various are the days; numerous nights are cool by the rays of the moon; there are hundreds of other wifes which surpass the whole beauty of the world's women. But that delightful lucky day, that night, or that wife cannot be found again in the three worlds, which (day, night, and wife) became, what is difficult to reach for others, the cause of his birth [9].

17. To the east of mount Kosavardhana, this man of open intellect established in a manner suitable to the purpose a temple of that Sugata, the dignity of whom alone sufficed to defeat hosts of Mâras [10].

---

1) I. e. *Brihaspati*, who in his Nîtiśâstra recommended *aviśvâsa* or distrust. See Pañchatantra, book II, śloka 41. 36 (=IV, 19). I, 98. 2) Metre Śârdûla. 3) Metre Śârdûla. 4) The two Bahuvrîhis *nirvâṇâ-* and *paṭachchetovikâsâ* form a Tatpurusha of the type *snâtânuliptaḥ*; see Pâṇini II, 1, 49. 5) *Literally*: though she possesses (all her sixteen) *Kalâs*. *Kalâvala* does not seem to be a compound with the substantive *bala*, but is probably formed with the affix *valach*, which has in some compounds (Pâṇini V, 2, 112—114) the same meaning as *matup* (Pâṇini V, 2, 94). 6) Metre Śârdûla. 7) Metre Vasantatilakâ. 8) Metre Svâgatâ. 9) Metre Śârdûla. 10) Metre Svâgatâ.

18. „Pleasures end painfully; naturally unstable is this life; friends resemble (a man's) life-breath; like the flashing of the lightning are riches; and the rewards of kind (deeds)[1]) can give instantaneous delight, but abound in suffering". (Thinking thus and) being afraid of the end of his life, he constructed this monastery[2]).

19. Through the merit, which I have acquired by establishing this dwelling for the disciples of Jina, which (merit) shines like the disk of the sun left by crowds of loud-thundering autumnal clouds[3]) and is apt to break the attachment to the fragile sprout called existence, through that (merit) all men may speedily[4]) attain the glory of Sugata, which delights the three worlds and conquers the sins of the world[5]).

20. Jajjaka, who was born from the ocean-like race of the Sákya[6]), composed this eulogy and made it durable by introducing some small share of meaning[7]).

Samvat 841[8]), on the 6th day of the bright half of *Mâgha*, (this eulogy) was engraved by Chaṇaka.

---

1) This translation of *priyodarkáḥ* is merely tentative. The rewards intended are heaven, prosperity, etc. 2) Metre Sikhariṇi. 3) A word meaning 'cloud' must have stood in the break, perhaps *valáka* for *valáhaka*. *Baláka*, 'a crane', gives no good sense. 4) See Childers's Páli dictionary, s. v. *aram*. 5) Metre Sárdûla 6) This seems to imply that he was a *Śákyabhikshu* or Buddhist monk. 7) Metre Anushṭubh. 8) The date संवत् श ८४१ etc. looks thus in the original:

Three modes of explanation are possible. 1. श stands for शत, 'a hundred'. 2. श is a remnant of सु, the old numeral sign '100'; see Indian Antiquary, vol. VI, p. 48. 3. संवत् श stands for शकसंवत्, as संवत् विक्रम for विक्रमसंवत् in Professor Kielhorn's Report for 1880/81, p. 31. In the last case the date of the inscription would be 919/20 A. D., in the two former cases Samvat 841 of an unspecified era.

Eine Râshṭrakûṭa-Inschrift.

Von

E. Hultzsch.

Der Güte meines Freundes Dr. A. Führer in Bombay verdanke ich zwei Facsimiles dieser in Bâroḍâ gefundenen Inschrift. Es ist eine Schenkungsurkunde, ausgestellt im Jahre 757 der Śaka-Aera (= 835/6 nach Chr.) von Dhruvarâja II Dhârâvarsha, welcher zu den Râshṭrakûṭas von Gujarât, einer abhängigen Seitenlinie der Râshṭrakûṭas (Raṭṭas) von Mânyakheṭa (Mâlkheḍ) gehörte. Die Urkunde muss, wie die übrigen bisher veröffentlichten Inschriften dieser Dynastie, aus drei Kupfertafeln bestanden haben, deren erste jedoch verloren ist. Die zweite Tafel beginnt mit der zweiten Hälfte einer über Kṛishṇa I handelnden Strophe. Der Verlust der ersten Tafel hat wenig zu bedeuten, da diejenigen Strophen der Vaṃśâvali, welche auf der fehlenden Tafel gestanden haben werden, bereits genügend bekannt sind. Die Vaṃśâvali der neuen Inschrift enthält folgende Königsnamen.

A. Hauptlinie.

[Kṛishṇarâja I]

- Govindarâja II, genannt Vallabha
- Dhruvarâja I
  - Govindarâja III
    - Mahârâja Śarva, gen. Amoghavarsha
  - B. Seitenlinie. Indrarâja III
    - Karkarâja II
      - Dhruvarâja II, gen. Nirupama oder Dhârâvarsha.

Anderweit unbelegt sind nur die beiden letzten über Dhruva II handelnden Strophen der Vaṃśâvali (13, 14), deren Inhalt ganz allgemeiner Natur ist. Trotzdem ergiebt sich aus der neuen Inschrift eine Anzahl wichtiger historischer Thatsachen.

Karka's II jüngerer Bruder Govinda IV, welcher die Kâvi-Urkunde von Śaka 749 (Râṭhor Grant No. I[1])) ausstellte, ist, wie

1) Indian Antiquary V, 144.

in der Bagumrâ-Inschrift des Dhruva III von Śaka 789 (Râṭhor Grant No. III [1])) und der Bagumrâ-Inschrift des Kṛishṇa II von Śaka 810 (Râṭhor Grant No. IV [2])), ausgelassen. Der Umstand, dass dies in der Vaṃśâvali einer von dem eigenen Sohne Karka's II herrührenden Urkunde geschehen ist, erhebt Professor Bühler's Vermuthung, dass Govinda IV ein Usurpator gewesen und deshalb von den direkten Nachkommen Karka's II ignorirt worden sei [3]), fast zur Gewissheit.

In dem prosaischen Theile der Inschrift (Tafel II B, Zeile 12 f.) heisst es, dass der Brahmane Yoga, dem die Schenkung gilt, „nach dem Tode seines Vaters von dem erlauchten Govindarâjadeva zum Hofastrologen ernannt worden sei". Hiermit könnte zwar der der Hauptlinie angehörige Govinda III (Śaka 726—735 [4])) gemeint sein. Aber selbst wenn, was viel wahrscheinlicher ist, der Usurpator Govinda IV gemeint sein sollte, so würde diese unfreiwillige Erwähnung des in der Vaṃśâvali fehlenden Namens eher für als gegen Professor Bühler's Ansicht sprechen.

Nach der sicher richtigen Lesart der neuen Inschrift (und der Inschrift No. IV) ist in Strophe 10 Amoghavarsha nicht als Beiname des Karka II zu fassen, sondern bezieht sich auf dessen der Hauptlinie der Râshṭrakûṭas angehörigen Vetter und Lehnsherrn Śarva Amoghavarsha (Śaka 736—799 [5])). Karka II unterstützte diesen erfolgreich im Kampfe gegen „die tributpflichtigen Râshṭrakûṭas, welche, nachdem sie freiwillig Gehorsam gelobt, mit einem starken Heere sich zu empören wagten". Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dass unter den abtrünnigen Râshṭrakûṭas Govinda IV und sein Anhang zu verstehen sind, und dass es dem Karka II im Verein mit Śarva gelang, den Usurpator Govinda IV zu stürzen und zum zweiten Mal als Vasall des Śarva, wie früher als Vasall des Govinda III [6]), über Gujarât zu herrschen.

Bisher habe ich stillschweigend angenommen, dass Karka II der Vater des Dhruva II gewesen sei. Nach der Inschrift No. III folgte auf Indra III dessen Sohn Karka II (Strophe 26), auf diesen sein Sohn Karka III (Strophe 27 bis 29) und auf diesen sein Sohn Dhruva II (Strophe 30). In der Inschrift No. I findet sich im Beginn der Beschreibung der Regierung Karka's II dieselbe Strophe (31) wie in No. III (26). Die neue Inschrift (Strophe 9, 10) und No. IV (17, 18) lassen Karka II weg und geben die erste und letzte der drei Strophen von No. III, welche sich mit Karka III beschäftigen. Da es undenkbar ist, dass dem Schreiber des Dhruva II dessen Grossvater unbekannt gewesen sein sollte, so muss man annehmen, dass der Schreiber von No. III die

1) Indian Antiquary XII, 179. 2) Ind. Ant. XIII, 65. 3) Ind. Ant. XII, 180. 4) Ind. Ant. XI, 128. XII, 12. 5) Ind. Ant. XII, 216. XIII, 133. 6) Ind. Ant. XII, 158.

Strophe 26 einerseits und die Strophen 27 bis 29 andererseits zwei verschiedenen, auf dem Bureau aufbewahrten Schemas der Vaṃśâvali entnommen hat, welche sich beide auf Karka II bezogen. Das erste Schema, welches in No. I vollständig gegeben ist, wurde während der Usurpation des Govinda IV abgefasst und ist aus verschiedenen, über frühere Könige handelnden Strophen der Vaṃśâvali zusammengestellt. Das zweite Schema, dessen erste und letzte Strophe sich in der neuen Inschrift und in No. IV finden, ist erst nach dem Sturze Govinda's IV abgefasst worden. Die Bârodâ-Inschrift des Karka II von Śaka 734 [1]) enthält ein drittes, von beiden verschiedenes Schema, welches aus der ersten Periode der Regierung Karka's II stammt. Der Name des Karka III ist aus den obigen Gründen aus der Liste der Râshṭrakûṭas von Gujarât zu streichen.

Dhruva II führte, wie sein Enkel Dhruva III, den Beinamen Dhârâvarsha (Tafel II B, Zeile 5, 8).

Als Dhruva II die vorliegende Urkunde ausstellte, hielt er sich in Sarvamaṅgalâsattâ bei Śrî-Kheṭaka auf (Tafel II B, Zeile 10 f.). Unter Kheṭaka ist wohl, wie in den Valabhî-Inschriften [2]), das moderne Kheḍâ (Kaira), die am Zusammenfluss der Flüsse Vâtrak und Sherî gelegene Hauptstadt des gleichnamigen Collectorates, zu verstehen. Hiernach scheint die von den Râshṭrakûṭas von Gujarât beherrschte Provinz Lâṭa, welche Govinda III den Gûrjaras [3]) entriss und seinem jüngeren Bruder Indra III zu Lehen gab [4]), nördlich bis an die Sherî gereicht zu haben, während sie sich südlich bis auf das jenseitige Ufer der Tapti erstreckte [5]).

Zur Identification der übrigen in der Urkunde genannten Oertlichkeiten (Tafel II B, Zeile 11, 13 bis 15) fehlen mir die Hülfsmittel.

In palaeographischer Beziehung ist über die neue Inschrift Folgendes zu bemerken.

Während त meist die Form ohne Schleife und न die Form mit Schleife hat, wird in einigen Fällen die Form ohne Schleife für न und die Form mit Schleife für त gebraucht. त = न findet sich in मान° (Tafel II A, Zeile 1), °श्वान्त° (II A, 9), सर्व्वान्नेव (II B, 9), °माध्यन्दि° (II B, 12) und यत्नाद्रक्ष (III B, 1); न = त in भोक्तु (II A, 1) und °वन्दित° (II A, 15). Das त in Pausa hat mit einer Ausnahme (II A, 8) die Form त्.

---

1) Ind. Ant. XII, 156. 2) Ind. Ant. X, 278. 3) Hiermit ist vielleicht die Gurjara-Dynastie gemeint, deren jüngstes Datum, 486 einer ungenannten Aera, nach Dr. Bhagvânlâl Indrajî's, General Cunningham's und Mr. Fleet's scharfsinniger Vermuthung (Ind. Ant. XIII, 76 f.) dem Jahre 736 nach Chr. entspricht. Dies wäre ungefähr siebzig Jahre vor Govinda III. 4) Ind. Ant. V, 145. VI, 63. XII, 157. 180. 5) Ind. Ant. XII, 181.

ष hat drei Formen. ष (II A. 1), ष (III A. 8) und ष (III A. 16). Das einfache य hat zwei Formen, य und य (II A, 16. III A, 14). Dazu kommen drei andere, nur in Gruppen erscheinende Formen, erstens ष्टु = ष्ठ (II A, 2), zweitens ष्टु = ष्ठ (III A, 6) und ष्टु = ष्ठ (III A, 7) und drittens र्य = र्यं.

Der Avagraha kommt einmal (III A, 10), der Jihvâmûlîya dreimal vor (ऄ = + क).

Der Graveur der Inschrift hat seine Vorlage ohne Verständniss copirt. Dies zeigt sich am schlagendsten darin, dass er den Namen des Königs, der die Urkunde ausstellt, धारविर्षश्रीध्रुतराज statt धारावर्षश्रीध्रुवराज schreibt (II B, 8 f.). Aehnliche Buchstaben hat er mehrfach verwechselt. So schreibt er क für भ in वल्लकि° für वल्लभि° (III A, 15) und °स्वकेव° für °स्वाभव° (II A, 15), क für न (III A, 7), न für क in °नीर्त्ति° für °कीर्ति° (II B, 6), स für म in °सत्तेभ° für °मत्तेभ° (II A, 4) und °क्रसोप° für °क्रमोप° (III A, 2), च für र in चचित° für रचित° (II A, 14). Andere Versehen sind aus den kritischen Noten ersichtlich.

Sehr interessant ist die Unterschrift des Königs, deren Current-Buchstaben an die südindischen Alphabete erinnern und von dem alterthümlichen Alphabet der Urkunde selbst vollständig verschieden sind. Hinter der Unterschrift findet sich zweimal der eigenthümliche Schnörkel, welcher auch auf den anderen Inschriften der Râshṭrakûṭas von Gujarât vorkommt.

Text der Inschrift.

Tafel II A.

[1] दाता मानभृदग्रणीर्गुणवतां योसै श्रियो वल्लभो भोक्तुं स्वर्गफलानि भूरितप-

[2] सा स्थानं जगामापरं ॥ [१] येन श्वेतातपत्रप्रहतरविकरव्रातातापात्सली-

[3] लं जङ्गे नासीरधूलीधवलितशिरसा वल्लभाख्यः सदाजौ [।] श्रीमद्गोविन्दराजो

Tafel II A. Zeile 1. Lies योसौ. — Zeile 2. Das ज von जगामा° ist ungewöhnlich geformt. — Zeile 3. जङ्गे sieht fast wie जग्गो aus; lies जग्मे.

[4] जितजगदहितस्त्रैणविधव्वद्दव: (।) तस्यासीत्सूनुरेक: चखरम-दलितारातिमत्तेभकुंभ: । [२]

[5] तस्यानुज: श्रीध्रुवराजनामा महानुभावोप्रहत: प्रताप: [।] प्रसाधिताशेषनरेन्द्रचक्र:

[6] क्रमेण बालार्क्कवपुर्ब्बभूव ॥ [३] रक्षता येन नि:शेषं चतुरंभोधिसंयुतं [।] राज्यं धर्म्मेण लो-

[7] कानां कृता हृष्टि: परा हृदि । [४] यस्यात्मजो जगति सत्प्रथितोरुकीर्त्तिर्ग्गोविन्दराज इति गो-

[8] चनामभूत- ॥ स्त्यागी पराक्रमधनप्रकटप्रतापसन्तापिता-हितजनो जनवल्लभोभूत ॥ [५]

[9] एकोनेकनरेन्द्रवृन्दसहितान्यस्तान्समस्तानपि प्रोत्खातासिलता-प्रहारविधुरान्बध्वा महा-

[10] संयुगे [।] लक्ष्मीमप्यचलां चकार विलसत्सच्चामरग्राहिणी संसीदद्गुरुविप्रसज्जनसुहृद-

[11] त्रूपभोग्यां भुवि । [६] तत्पुत्रोच गते नाकमाकम्पितरिपु-प्रजे [।] महाराजशर्वाख्य: ख्यातो राजा-

[12] भवद्गुणी [७] राजाभूत्तत्पितृव्यो रिपुभवविभवोद्भूत्यभावैकहेतुर्ल्लक्ष्मीवानिन्द्रराजो गुणि-

[13] नृपनिकरान्तश्चमत्कोरकारी [।] सगादम्याम्बुदस्य पुकटत-विनया यन्नृपान्सेव्यमाना

[14] राजश्रीरेव चक्रे सकलकविजनोद्गीतकथ्यसभावं ॥ [८] श्री-कर्क्कराज इति चचितराज्यभा-

---

Tafel II A. Zeile 4. Lies °द्द्वसख्या° und °मत्तेभ°. — Zeile 5. Lies श्रीध्रुव°. — Zeile 7. Lies °कानां und तस्यात्मजो. — Zeile 8. Lies °भूत: । त्यागी und °धन:. — Zeile 9. Lies °न्बद्ध्वा. — Zeile 10. Lies °ग्राहिणीं. — Zeile 11. Lies तत्पुत्रोत्र गते und श्रीमहा°. — Zeile 12. Lies °द्गुणी: ॥. — Zeile 13. Lies °रान्तश्चमत्कार°, सद्गादम्या°, प्रकटित° und यं नृपान्सेवमाना. — Zeile 14. Lies °स्वभावम् und रचित°.

[15] रः सारः कुलस्य तनये नियशालिशौर्यस्तस्यावेवद्विभवन-न्द्रितबन्धुसार्थः पार्थः

[16] सदेव धनुषि प्रथमः गुचीनां । [९] स्वेच्छागृहीतविनया-न्दृढसंघभावः प्रोद्वृत्तदृप्तर-

Tafel II B.

[1] गुल्लिकराष्ट्रकूटानुत्खातखड्गनिजबाहुबलेन जित्वा योमोघ-वर्षमचिरात्स्वपदे व्यध-

[2] त्त ॥ [१०] पुत्रीयतस्तस्य महानुभावः कृती कृतज्ञः कृतवीर्य-वीर्य [।] वशीकृताशेषनरेन्द्रवृन्दो बभूव

[3] सूनुर्ध्रुवराजनमो ॥ [११] चन्द्रो जडो हिमगिरिः सहिमः प्रकृत्या वातश्चलश्च तपनस्तपन(:)स्वभावः [।]

[4] चारः पयोधिरिति यः सममस्य नास्ति येनोपमा निरुप-मस्तत एव गातः । [१२] रुचिराभोज्वलव-

[5] पुषि क्षितिसंतापापहारिणि कृष्णे [।] धारावर्षे वर्षति जलद् इव न कः कृतार्थस्यात् । [१३] ब्रह्माण्डमे-

[6] तत्किमिति प्रजासृजा न मत्प्रमाणेन पुरा विनिर्म्मितं [।] एवं विचिन्त्य ध्रुवराजनीर्त्तिर्व्विधातुरासी-

[7] त्सुतरामसूयिनी ॥ [१४] तेनेदमनिलविप्रुच्चञ्चलमालोक्य जी-वितमसारं [।] क्षितिदानपरम-

---

Tafel II A. Zeile 15. Lies तनयो नयशालिशौर्यः । तस्याभव°. — Zeile 16. Lies सदैव.

Tafel II B. Zeile 1. Das ि von °गुल्लिक° ist undeutlich. Lies °कूटान् । उत्खात°. — Zeile 2. Lies °वीर्यवीर्यः. — Zeile 3. Lies °राजनामा. — Zeile 4. Lies नैः für यः, गीतः und °भोज्ज्वल°. — Zeile 5. Lies कृतार्थः स्यात् und ब्रह्माण्ड°. — Zeile 6. Das त्क von °त्किमिति sieht aus, als ob es aus त् und भ, und das म्म von विनिर्म्मितं, als ob es aus म् und स zusammengesetzt wäre. Lies °कीर्त्ति°. — Zeile 7. Lies °विद्यु°.

[8] पुत्त्रः प्रवर्त्तितो धर्म्मदायोयं ॥ [१५] स च समधिगताशेष-
महाशब्दमहासामन्ताधिपतिधारवर्ष-

[9] श्रीधुवराजदेवः सर्व्वानेव यथासम्बध्यमानकान्राष्ट्रपतिविषय-
पतिग्रामकूटायुक्तनियु-

[10] क्त[का]धिकारिकमहत्तरादीन्समनुदर्शयत्यस्तु वः संविदितं
यथा मया श्रीखेटकवहिः सर्व्वमङ्ग-

[11] लासत्तावासितेन मातापित्रोरात्मनचैहिकामुष्मिकपुण्ययशो-
भिवृद्धये वदरसिद्धिवास्तव्य-

[12] तथातुर्व्विद्यसामान्यलावाणसगोत्रवाजिमाध्यन्दिनसब्रह्मचारि-
भट्टमहेश्वरसुतयो-

[13] गायानन्तरं श्रीगोविन्दराजदेवेन स्थापितज्योतिषिकनाम्रे
काशकूडदेशान्तर्व्वर्त्तिपूम्मिट-

[14] विल्लिनामा ग्रामो यस्याघाटनानि पूर्व्वतो वेह्निवाभिधाना
नदी वोरीवट्टकग्रामश्च

[15] दक्षिणतश्चतुःसरीनामा ग्रामोपरत[स्सि]लिनावल्लिनामा । उ-
त्तरतो विन्ध्यवल्लिना-

[16] मा ग्राम एवमयं चतुराघाटनोपलक्षितः सोद्रङ्गः सपरि-
करः सद-

[17] ण्डदशापराधः सभूतपातप्रत्यायसोत्पद्यमानविष्टिकः सधा-
न्यहिरण्या-

Tafel III A.

[1] देयोचाटभटप्रवेश्यः सर्व्वराजकीयानामहस्तप्रक्षेपणीय आच-
न्द्रार्कार्णव-

Tafel II B. Zeile 8. Lies °धारावर्ष°. — Zeile 9. Lies °श्रीध्रुव°. — Zeile 11. Lies °नश्चैहि°. — Zeile 13. Lies °नाम्ने. — Zeile 15. Für । lies ग्राम. — Zeile 17. Lies °प्रत्यायः.

[2] वक्षितिसरित्पर्व्वतसमकालीनः पुत्रपौत्रान्वयक्कसोपभोग्यः पूर्व्वप्र-

[3] दत्तदेवब्रह्मदायरहितोभ्यन्तरसिध्या शकनृपकालातीतसंवत्सरश-तेषु सप्त-

[4] सु सप्तपञ्चाशदधिकेषु कार्त्तिकशुद्धपञ्चदश्यां महाकार्त्तिकीपर्व्व-णि स्नात्वोदका[ति]-

[5] सर्गेण बलिचरुवैश्वदेवाग्निहोत्रातिथिपञ्चमहयज्ञकयोत्सर्प्प-णार्थं प्रतिपादि-

[6] तो यतोस्योचितया ब्रम्नदायस्थित्या भुंजतो भेंव्रयतः कृष-त+कर्षयतः प्रतिदिश-

[7] तो वा क केनचित्परिपन्थना कार्या तथागामिनृपतिभि-रस्मद्वंश्यैरन्यैर्व्वा सामा-

[8] न्यं भूमिदानफलमवेत्य विद्युल्लोलान्यनित्यैश्वर्याणि तृणाग्रलग्न-जलविन्दुचञ्च-

[9] लञ्च जीवितमाकलस्य ,स्वदायनिर्व्विशेषोयमस्मद्दायोनुमन्भव्यः परिपालयित-

[10] व्यच यश्चाज्ञानतिमिरपटलावृतमतिराच्छिंद्यादाच्छिद्यमानकं वा ऽनुमोदेत स प-

[11] ञ्चभिर्म्महापातकैरुपपातकैश्च संयुक्तः स्यात् । इत्युक्तञ्च भग-वता वेद्यासेन व्या-

[12] सेन [॥] षष्टिर्व्वर्षसहस्राणि स्वर्गे तिष्ठति भूमिद आछेत्ता चानुमन्ता च तान्येव नर[के]

Tafel III A. Zeile 2. Lies °क्रमोप°. — Zeile 3. Lies °देवदाय-ब्रह्मदाय° und °सिद्ध्या. — Zeile 5. Lies °महायज्ञक्रियो°. — Zeile 6. Lies ब्रह्म° und भोजयतः. — Zeile 7. Lies न für क. — Zeile 8. Der Anusvāra von सामान्यं ist undeutlich. — Zeile 9. Lies °कलय्य und °मन्तव्यः. — Zeile 10. Lies °व्यश्च. — Zeile 11. Lies वेदव्यासेन. — Zeile 12. Lies षष्टिं वर्ष°, भूमिदः । आच्छेत्ता und नरके.

[13] वसेत । [१६] विंध्याटवीष्वतोयासु शुष्ककोटरवासिन+कृ-ष्णाहयो हि जायन्ते भूमिदायं

[14] हरन्ति ये । [१७] अग्नेरपत्यं प्रथमं सुवर्णं भूर्व्वैष्णवी सू-र्य्यसुताश्च गावो लोकत्रयं तेन भ-

[15] वेद्दहि दत्तं य+काञ्चनं गाश्च महीञ्च दद्यात । [१८] बहु-किर्व्वसुधा भुक्ता राजभिः सगरादि-

[16] भिर्यस्य यस्य यदा भूमिस्तस्य तस्य तदा फलं ॥ [१९] या-नीह दत्तानि पुरा नरेन्द्रैर्द्दानानि

[17] धर्म्मार्थयशस्कराणि [।] निर्म्माल्यवान्तप्रतिमानि तानि को नाम साधुः पुनराददीत [२०]

Tafel III B.

[1] स्वदत्तां परदत्तां वा यत्नाद्रक्ष नराधिप [।] मही महिमतां श्रेष्ठ दानाच्छ्रेयोनुपालनं ॥ [२१] इति क-

[2] मलदलाम्बुबिन्दुलोलां श्रियमनुचिन्त्य मनुष्यजीवितञ्च । अति-विमलमनोभिरात्मनीनै-

[3] र्न्नं हि पुरुषैः परकीर्त्तयो विलोप्या इति [२२] दूतकोत्र श्रीदेवराजो लिखितं च श्रीदुर्ग्गभटसूनु-

[4] ना सान्धिविग्राहिकश्रीकारायणेनेति ॥ मतम्मम श्रीध्रुवरा-जदेवस्य (॥) श्रीकर्क-

[5] राजदेवसुतस्य यदुपरि लिखितं ॥

Tafel III A. Z. 13. Lies °वासिनः ।. — Zeile 14. Lies भूर्व्वैष्णवी und गावः ।. — Z. 15. °वेद्दहि sieht wie °वेद्दकि aus. Lies बहुभिर्व°. — Z. 16. Lies °भिः । यस्य.

Tafel III B. Zeile 1. Lies महीभृतां und दाना°. — Zeile 3. Lies °र्न्नं [l. = °र्न्नं] हि. — Zeile 4. Lies °ना सांधिविग्रहिक°.

Uebersetzung der Inschrift.

1. Dieser Liebling der Glücksgöttin (Kṛishṇarâja), welcher freigebig, stolz und der erste unter den Tugendhaften war, gelangte in Folge seiner gewaltigen Askese zur höchsten[1]) Stätte, um die Belohnungen des Himmels zu geniessen[2]).

2. Einer von dessen Söhnen war der erlauchte Govindarâja mit dem Beinamen Vallabha. Das Haupt vom Staube der Vorhut weiss gefärbt schritt er in der Schlacht stets leichten Ganges einher, da die Gluth der Sonnenstrahlen durch seinen weissen Sonnenschirm[3]) abgehalten wurde. Er verstand es, alle Feinde der Welt zu besiegen und ihre Frauen zu Wittwen zu machen, und spaltete in Kämpfen, die ihm Feste waren, die Schläfe der brünstigen Elephanten seiner Feinde[4]).

3. Auf diesen folgte sein jüngerer Bruder, der erlauchte Dhruvarâja, der in seinem Aeusseren der Morgensonne glich und durch seine grosse Macht und unwiderstehliche Tapferkeit alle Könige überwand[5]).

4. Während er sein ganzes Reich sammt den vier Weltmeeren gerecht regierte, füllte er die Herzen der Menschen mit höchster Freude[6]).

5. Dessen Sohn war der freigebige und heldenmüthige Govindarâja, der Liebling der Menschheit und die Zierde seiner Familie. Er, dessen grosser Ruhm von den Guten in der ganzen Welt verbreitet wurde, schuf seinen Feinden Pein durch seine offenkundige Tapferkeit[7]).

6. Er allein nahm in einer gewaltigen Schlacht alle diese[8]) und viele andere Könige gefangen, die durch die Schläge seines entblössten Schwertes Ungemach erfahren hatten, und bewirkte, dass selbst die Glücksgöttin ihre Wandelbarkeit aufgab, sein schimmerndes, köstliches Châmara[9]) trug und allen Leidenden auf Erden, seinen Gurus, den Brahmanen, den Guten, seinen Freunden und Verwandten dienstbar ward[10]).

7. Nachdem er, der seine Feinde erzittern machte, in den Himmel gegangen war, wurde König sein Sohn, der erlauchte Mahârâja Śarva, berühmt durch seine Tugenden[11]).

8. König ward dessen väterlicher Oheim, der erlauchte[12])

---

1) *Apara* = *anuttama*. 2) Strophe 1 = No. I, 17, No. III, 14. 3) Das Zeichen der königlichen Würde. 4) Strophe 2 = I, 18. III, 15. IV, 9. 5) Strophe 3 = I, 19. III, 16. IV, 10. 6) Strophe 4 = I, 22. III, 18. IV, 12. 7) Strophe 5 = I, 23. III, 19. IV, 13. 8) Das Pronomen bezieht sich auf eine hier und in No. III ausgelassene Strophe (I, 27). 9) Der als Fliegenwedel benutzte Schweif des Yak, ein Abzeichen der königlichen Würde. 10) Strophe 6 = I, 28. III, 21. 11) Strophe 7 = III, 22. IV, 14. 12) *Lakshmîvân* ist die richtige Lesart, während die Variante in No. III und IV, *lakshmîmân*, gegen Pâṇini VIII, 2, 9 verstösst.

Indrarâja. Er war die gemeinsame Ursache der Vernichtung der Existenz seiner Feinde und ihres Nichtemporkommens und erregte Bewunderung in den Herzen aller tugendhaften Fürsten. Aus Neigung zu ihm liess die Glücksgöttin der Könige alle anderen Fürsten im Stich, um ihm demuthsvoll zu dienen, und bewirkte, dass alle Dichter seinen preiswerthen Charakter besangen [1].

9. Dessen Sohn war der erlauchte Karkarâja, der Beste seiner Familie. Während er die Last der Regierung trug, verband er politische Klugkeit mit Tapferkeit, erfreute seine Verwandten durch Schätze und war, wie Pârtha (Arjuna), stets der erste der Redlichen im Bogenkampfe [2].

10. Durch die Kraft seines Armes, der das entblösste Schwert trug, besiegte er die (seinem Vetter und Lehnsherrn Sarva Amoghavarsha) tributpflichtigen Râshṭrakûṭas, welche, nachdem sie freiwillig Gehorsam gelobt [3], mit einem starken Heere sich zu empören wagten, und setzte den Amoghavarsha nach kurzer Zeit in seine Stelle ein [4].

11. Ihm, der sich nach männlicher Nachkommenschaft sehnte, wurde ein mächtiger, kluger und dankbarer Sohn Namens Dhruvarâja geboren, der an Tapferkeit dem Kṛitavîrya [5]) glich und alle Könige unterwarf [6].

12. Weil er weder mit dem kühlen (dummen) Mond, noch mit dem von Natur schneebedeckten (kalten) Himâlaya, noch mit dem beweglichen (unbeständigen) Wind, noch mit der von Natur glühenden (peinigenden) Sonne, noch mit dem salzigen (bissigen) Ocean verglichen werden konnte, deshalb wurde er als Nirupama (d. h. der Unvergleichliche) besungen [7].

13. Wer ist nicht befriedigt, wenn Dhârâvarsha (d. h. der Platzregen), dessen Körper wie ein Blitz glänzt, Schätze ausstreut und alle Pein auf Erden lindert, wie wenn eine Wolke, deren Körper von Blitzen glänzt, Regen ergiesst und die Gluth der Erde lindert? [8]

14. Der Ruhm des Dhruvarâja war sehr ungehalten über den Schöpfer, indem er dachte: „Warum hat einst Brahman diese Welt nicht nach meinem Masse geschaffen?“ [9]

---

1) Strophe 8 = III, 24. IV, 16. 2) D. h. er bediente sich keiner unerlaubten Geschosse und tödtete keinen Wehrlosen; vgl. Baudhâyana I, 10, 18, 10. 11 und die Parallelstellen der anderen Rechtsbücher. Strophe 9 = III, 27. IV, 17. 3) Mit *gṛihîtavinaya* vergleiche *vinayagrâhin*. 4) Strophe 10 = III, 29. IV, 18. 5) Der Vergleich mit *Kṛitavîrya* ist nur wegen des gleichen Anlautes mit *kṛiti*, *kṛitajñaḥ* und *vasîkṛita°* gewählt. 6) Strophe 11 = III, 30. IV, 19. 7) Strophe 12 = III, 31. 8) Metrum der Strophe 13: *Âryâ*. 9) D. h. die Welt war zu klein für Dhruva's Ruhm. Metrum der Strophe 14: *Vaṃśastha*, mit Ausnahme des dritten Pâda, welcher auffälliger Weise in *Upajâti* abgefasst ist.

15. In der Erkenntniss, dass dieses werthlose Leben unbeständig wie der Wind oder der Blitz ist, vollzog er diese fromme Schenkung, welche als Landschenkung höchst verdienstlich ist.

Und er, der erlauchte Dhruvarâjadeva (mit dem Beinamen) Dhârâvarsha, der Herr grosser Vasallen, der alle grossen Klänge [1]) erlangt hat, thut zu wissen allen denen, welche (dieser Befehl) angeht, den Provinzobrigkeiten, Districtobrigkeiten, Dorfschulzen, Beamten und Beauftragten, Bevollmächtigten, Grossen u. s. w.:

„Es sei euch kund gethan, dass ich, residirend zu Sarvamaṅgalâsattâ ausserhalb Śrî-Kheṭaka, zur Vermehrung des Verdienstes und Ruhmes meiner Aeltern und meiner selbst in dieser und jener Welt dem in Vadarasîdhhi wohnenden, zu den *Chāturvidyas* dieses (Ortes), dem *Gotra* der *Lāvāṇas* (?) und der Schule der *Vāji-Mādhyaṃdinas* [2]) gehörigen Sohne des Bhaṭṭa Maheśvara, dem Yoga, welcher nach (dem Tode seines Vaters) von dem erlauchten Govindarâjadeva den Titel eines Hofastrologen erhalten hat, das in dem Lande Kâsahrada gelegene Dorf Pûsiṭavilli, dessen Grenzen sind: im Osten der Fluss Vehichchâ und das Dorf Vorîvadraka, im Süden das Dorf Chatuḥsarî, im Westen (das Dorf) Tasilâvalli, im Norden das Dorf Vinhuchavallî — (dass ich jenem) dieses durch die vorstehenden vier Grenzen bestimmte (Dorf), sammt dem *Udraṅga*, sammt dem *Parikara* [3]), sammt (dem Recht) der Strafe und (dem Recht der Ahndung) der zehn Vergehen, sammt dem *Bhūtapāta-*

---

1) Unter den „fünf grossen Klängen“ (*pañchamahâśabda*) ist die Erlaubniss zur Führung bestimmter musikalischer Instrumente zu verstehen, welche in Indien die Vasallen von ihren Lehnsherrn als Ehrengabe zu erhalten pflegten. Dies ergiebt sich deutlich aus den beiden folgenden Stellen des arabischen Reisenden Ibn Batoutah (herausgegeben von Defrémery und Sanguinetti). Vol. III, p. 106: „(Le roi de l'Inde) donna (à Ratan) le titre de chef du Sind, l'établit gouverneur de cette contrée et lui accorda en fief la ville de Siwécitân et ses dépendances. Enfin, il le gratifia des *honneurs* (المراتب), c'est-à-dire de timbales et de drapeaux, ainsi qu'il en donne aux principaux émirs“. Vol. III, p. 110: „(Le bâtiment du gouverneur de Lâhary) était entouré, à sa droite et à sa gauche, par quatre navires, dont deux renfermaient les *honneurs* de l'émir (مراتب الامير), c'est-à-dire les drapeaux, les timbales, les trompettes, les clairons et les flûtes, que l'on appelle (en Maghreb) ghaïthah, et les deux autres portaient les chanteurs. Les timbales et les trompettes se faisaient entendre d'abord, puis les chanteurs faisaient leur partie“ etc. Die Fünfzahl der „grossen Klänge“ bezieht sich auf fünf verschiedene musikalische Instrumente, welche sich in einer Note von Mr. Growse (Ind. Ant. V, 354) und in einem Aufsatz von Mr. Pāṭhak (Ind. Ant. XII, 96) aufgezählt finden. Sir Walter Elliot (Ind. Ant. V, 251) versteht darunter mit Ferishtah ein fünfmaliges Spielen des Musikcorps an jedem Tage.

2) D. h. der *Mādhyaṃdinas*, einer Unterabtheilung der *Vājins* oder *Vājasaneyins*.

3) Für *saparikaraḥ*, wie auch No. III, No. IV und die Barodâ-Urkunde des Karka II deutlich lesen, haben andere Inschriften *soparikaraḥ*.

pratyâya, sammt den eventuellen Frohnen, sammt den Einkünften an Getreide und Gold, unbetretbar durch reguläre und irreguläre Truppen, frei vom Eingreifen aller königlichen Beamten, auf so lange Zeit, als Mond, Sonne, Meer, Erde, Flüsse und Berge bestehen, zum successiven Genuss seiner Söhne, Enkel und (entfernteren) Nachkommen, mit Ausschluss früher vollzogener Schenkungen an Tempel und Schenkungen an Brahmanen, in tiefer Frömmigkeit, als siebenhundert und siebenundfünfzig Jahre der Aera des *Śaka*-Königs vergangen waren, am fünfzehnten Tage der lichten Hälfte des Monats *Kârttika*, an dem wichtigen Tage wo der Vollmond im Sternbild *Kṛittikâ* stand, nachdem ich gebadet, heute, unter Vollziehung einer Wasserspende, zur Veranstaltung heiliger Handlungen, nämlich des *Bali*, *Charu*, *Vaiśvadeva*, *Agnihotra*, (der Bewirthung) der Gäste und der fünf grossen Opfer[1]) übergeben habe. Deshalb soll Niemand demselben Hinderung bereiten, wenn er nach der üblichen Regel, welche für Schenkungen an Brahmanen gilt, (das geschenkte Land) geniesst, geniessen lässt, bebaut, bebauen lässt oder anweist. Und die künftigen unserer Familie angehörigen oder fremden Herrscher sollen in der Erkenntniss, dass der Lohn einer Landschenkung gemeinsam ist, und in Anbetracht, dass die unbeständige Herrschermacht vergänglich wie ein Blitz und das Leben schwankend wie ein an der Spitze eines Grashalmes hängender Wassertropfen ist, diese unsere Schenkung als ihren eigenen Schenkungen gleichstehend anerkennen und beschützen. Und wenn einer, dessen Geist von der dichten Finsterniss der Unwissenheit bedeckt ist, (dieses geschenkte Land) wegnimmt oder dessen Wegnahme genehmigt, so wird der die fünf grossen Sünden und die kleineren Sünden auf sich laden".

Und der heilige Vyâsa, der Ordner der Vedas, hat gesprochen:

„16. Wer Land schenkt, wohnt sechzig Jahrtausende im Himmel. Wer es wegnimmt oder (dessen Wegnahme) genehmigt, wird ebenso lange in der Hölle wohnen.

17. Diejenigen, welche eine Landschenkung wegnehmen, werden wiedergeboren als schwarze Schlangen, die in trockenen Baumlöchern in den wasserlosen Wäldern des Vindhya hausen.

18. Gold ist das Erstgeborene des Feuers, die Erde gehört dem Vishṇu und die Kühe sind die Töchter der Sonne. Wer Gold, eine Kuh und Land schenkt, der hat alle drei Welten geschenkt.

19. Viele Könige haben, wie Sagara, die Erde genossen. Wann einem die Erde gehört, dann gehört ihm der Lohn (der Landschenkungen).

---

1) Ueber die fünf grossen Opfer siehe Śatapatha-Brâhmaṇa XI, 5, 6, 1 und Baudhâyana-Dharmaśâstra II, 6, 11, 1—6.

20. Der Fromme wird die früher hier (auf Erden) von Fürsten vollzogenen Schenkungen, welche moralisches Verdienst, Reichthum und Ruhm bewirken, ebensowenig wieder wegnehmen, wie das, was als Ueberbleibsel vom Opfer weggeworfen worden ist.

21. O Fürst, bester der Erdebeherrscher, beschütze angelegentlich das Land, welches du selbst oder andere geschenkt haben. (Land) zu beschützen ist verdienstlicher, als es zu schenken.

22. Daher sollen Männer von reinem Herzen, die für ihr eigenes Heil besorgt sind, nicht fremden Ruhm rauben, indem sie erwägen, dass Herrschermacht und Menschenleben schwankend wie ein Wassertropfen am Lotusblatt sind[4].

Der Deputirte für diese (Schenkung) ist Srî-Devarâja. Und geschrieben ist sie von dem Minister für Krieg und Frieden Srî-Kârâyaṇa, dem Sohne des Srî-Durgabhaṭa.

Was oben geschrieben steht, ist mein Wille, der des Srî-Dhruvarâjadeva, Sohnes des Srî-Karkarâjadeva.

Mittheilung über einige handschriftliche Erwerbungen der Königlichen Bibliothek zu Berlin.

Von

K. Vollers.

Ende Juni d. J. hatte die Königl. Bibliothek zu Berlin Gelegenheit, eine in Baǵdād erworbene Sammlung von 55 arab. und einer pers. Hs. anzukaufen. Neben brauchbaren und angesehenen, aber in Europa wohlbekannten Werken aus der theologischen, juristischen und philologischen Literatur, finden sich doch auch einige von Werth, die in europäischen Sammlungen gar nicht oder selten vertreten sind, weshalb eine kurze Aufzählung derselben mit entsprechender Würdigung des Neuen und Auffälligen für alle Freunde der muslimischen Literatur von Interesse sein dürfte.

1. Sprachwissenschaft.

1—2) Al Ǵauhari, الصحاح vollständig. 830 in Jerusalem geschrieben. Th. 1 (4°) und Th. 2—4 (fol.).

3—4) Text der Kāfija, doppelt, mit je einem Anhang.

5) Die Wāfija, Commentar zur Kāfija.

6) Ein anonymes grammatisches Werk, nach dem Anfange (الحمد لله الذى لا يبلغ كنهه حدّ) zu urtheilen, der Commentar des Abulḳāsim Hibatallāh Ibn Sajjid al kull † 697 zu dem مصباح des Muṭarrizi † 610, nebst dem Supercommentar eines Anonymus zur Dībāǵa des Ibn Sajjid al kull, vgl. ḤḤ. 5, 584. — Dasselbe Werk ohne den erwähnten Supercommentar findet sich als Anhang zum Texte der Kāfija. (No. 4.)

7) Al Ǵāraperdi † 746 المُغنى فى علم النحو, unvollständig, mit dem 801 beendeten Commentar des Milānī † 811, vgl. ḤḤ. 5, 655 no. 12495 und Loth, catalogue no. 1033.

8) 4°. 24 Bl. Aḥmed ibn ʿAlī ibn Masʿūd (8. Jahrh.? jedenfalls vor Sujūṭi) مراح الارواح, zu Anfang mit Rand- und Interlinear-

glossen, vgl. ḤḤ. 5, 487. Andere Hss. und morgenländische Drucke nicht selten.

9) Ḫalid al 'Azhari † 905, إعراب الألفية (beendet 886), bei ḤḤ. 1, 412 تمرين الطلاب في صناعة الاعراب. Wenn ich nicht irre, ist dasselbe Werk in dem in Aegypten (1268. 240 S.) lithographirten كتاب التركيب des Azhari enthalten.

10) Sujuṭi's Commentar zur Alfija, von ḤḤ. 1, 408 als المشنّف على ابن المصنّف bezeichnet.

11) الفوائد الصمدية في علم العربية mit persischen InterlineargIossen und zahlreichen Randglossen. Der Name rührt von der Widmung an einen gewissen 'Abdulṣamad her. Steindrucke bei Sprenger (no. 1063) und in der Sammlung Minutoli (no. 119; v. J. 1271). Anhang: رسالة وجيزة في فرض الصلوة. Abschr. von 1252.

12) Weitläufige Glosse zu einem grammatischen Tractätchen, betitelt كتاب التصريف, dessen Grundtext in einem Steindruck von 1270 (8°. 15 S.) vorliegt (Minutoli no. 121). Abschr. von 1208.

II. Religionswissenschaft.

13) Ein Ḳor'ān. 14) Ein Ḳor'ān mit pers. Interlinearglosse. 2 Bde. fol. Bd. 1: Sure 1—16. Bd. 2: Sure 17—114.

15) Die قراءات, 1) des Nāfi', 2) des Ibn Kaṯir 3) des Abū 'Amr 4) des Ibn 'Āmir. Zur Sache: Nöldeke, Gesch. des Qorans S. 279 ff. 289 f., ḤḤ. 4, 506—8; 5, 134—6. Hss. ähnlichen Inhalts sind nicht eben häufig. Nach der Vorrede schliessen unsere Abhandlungen sich an den حرز الاماني des Šaṭibi † 590 an, vgl. ḤḤ. 3, 43—9.

16) Al Ġazāli, كتاب المقصد الاسنى deutliche weitläufige Abschr. v. J. 551, vgl. ḤḤ. 6, 89 no. 12790 und Gosche, Ghazzali: 1858. 4°. S. 251. Andere Exemplare bei Sprenger (857—8), in Wien (Flügel, Hss. 3, 326) und im India Office (Loth no. 337).

17) Schöne, neuere Abschrift des Commentars von Beiḍāwi, ohne Titel, Verfassername und Unterschrift. Schluss = Ausg. Fleischer II, 424, 21.

18) 8°. 182 Bl. Blattfläche 24 × 13 cm. Schriftfläche 19 × 9 cm. 21 Zeilen. Ich lasse zunächst das Werk selber reden: (f. 1b) و بعد فان كتاب قواعد الاحكام في مسائل الحلال والحرام

لشيخنا الاعظم شيخ الاسلام مفتى فرق الانام بحر العلوم محيى
دارس الرسوم خيرة الامة مميت البدعة (Hs. البدعه) ناصر السنة
جمال الملك (؟) والحق والدين ابى منصور الحسن [بن] يوسف بن المطهّر
الحلّى سقى الله ضريحه المقدس بها الرضوان ورفع محله فى فراديس
الجنان، كتاب لم يسمح الدهر بمثاله ولم ينسج ناسج (Hs. خ für ج)
على منواله قد احتوى من المسائل الشرعية والفروع الفقهية.

Damit scheint mir die Anonymität sowohl der Hs. Leiden no. 1875 (catal. 4, 162 f.) als auch des von ḤḤ. 4, 573 no. 9599 erwähnten Werkes gehoben zu sein. Der 726 verstorbene Verfasser (ḤḤ. 2, 194) war ein Mündel und Schüler des grossen Ṭūsī (catal. Mus. Br. p. 452 und 415) und als Literat der Hauptvertreter der Schî'a zur Zeit der Mongolenherrschaft (Goldziher: Wiener Sitzungsber. Bd. 78 d. phil.-hist. Cl. 1874 S. 469—475). Das Werk ist von einer قوله-Glosse begleitet, aber leider unvollständig. Für die Zeit des Commentators bieten folgende Worte einen werthvollen Anhaltspunkt:

f. 2a وانتعْ فى ايام الدولة لعالية السامية القاهرة الباهرة الشريفة
المنيفة العليّة العلويّة الشاهية الصفوية الموسوية الخ

der Commentar beginnt:

f. 2b قوله فالوضوء يجب للواجب من الصلوة والطواف ومس
كتابة القرآن وجوب الصلوة والطواف المشروطين الخ

19) 8°. Al Guzūlī † 870, دلائل الخيرات.

20) 4°. Meḥemmed al Birkewī † 981, الطريقة المحمّديّة zu Anfang mit vielen Randbemerkungen. Abschr. v. J. 1148, vgl. ḤḤ. 4, 160 no. 7966 und de Slane, catalogue. fasc. I. Par. 1883, no. 1321—2.

21) Fol. Ein anonymes theologisches Werk, am Schilde als شرح جديد bezeichnet, jedoch nicht der gleichnamige Commentar zum تجريد des Ṭūsī, sondern, wie der Fihrist und die Textvergleichung ergeben, ein Commentar zu dem vorbenannten Werk des Birkewī (no. 20). Abschr. v. J. 1113.

22) 8°. 'Alī al Ḳārī' al Ḥanafī † 1014, Commentar zum الفقه الاكبر, vgl. ḤḤ. 4, 459 und über unseren Verfasser: Al Muḥibbī خلاصة الاثر (Hs. Berlin, Wetzst. 1, 136, f. 350).

23) 8°. Derselbe أوراد.

24) 8°. ʿAbdalsalâm al Luḳânî † 1078, فتح الوصيد لهداية المريد Glosse zu dem Commentar seines Vaters Ibrâhîm († 1041) zu dessen eigenen Tractat: جوهرة التوحيد, vgl. HH. 2, 654 no. 4336; catal. Mss. Br. p. 107 a, A. v. Kremer, Aegypten 2, 287 und al Muḥibbî, a. a. O. f. 1 b und 276. Abschr. v. J. 1117.

III. Tradition.

25) Fol. Anfang und Schluss fehlen, auf dem Schilde betitelt: مجالس المواعظ فى الحديث. Fol. 1 b beginnt „der 4. مجلس vom Ragab 367“: حدثنا الشيخ الفقيه ابو جعفر محمد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى رض fol. 6 b von hinten beginnt „der 95. مجلس vom Šaʿbân 368“. Man darf vermuthen, dass wir das von Ṭusy (list of Shyah books p. 304 no. 661) erwähnte كتاب المواعظ des berühmten schiitischen Theologen Ibn Bâbawaih † 391 (wahrscheinlich in der Bearbeitung eines Schülers) vor uns haben. Abschr. v. J. 1076, vgl. noch Sprenger no. 563; dessen LLM. 3, XXX.

26—28) Die مصابيح des Farrâ al Baġawî † 516, einmal vollständig (Abschr. v. J. 1091 in Mauṣil) und 2 grosse Fragmente.

29) 235 Bl. 29 Zeilen, 27 × 18 cm., vollständige, deutlich geschriebene, gut erhaltene Abschr. (v. J. 855) des Katalogs der Traditionsliteratur von Ibn Ḥağar † 852, vgl. Victor von Rosen im Bulletin scient. de l'acad. de St. Pétersbourg 1880. 4°. p. 18—26 = Mélanges asiat. t. 8, p. 691—702. Titel und Einleitung:

كتاب فهرسة مرويات شيخنا شيخ الاسلام والحافظ شهاب الدين ابى الفضل احمد بن على العسقلانى الشافعى الشهير بابن حجر تغمده الله تعالى برحمته واسكنه بحبوحة جنته واعاد علينا وعلى المسلمين من بركته امين

(f. 1 b) [1] بسم الله الرحمن الرحيم ؛ رب زدنى علما وفهما اعنى [2] الحمد لله الذى نزل احسن الحديث ؛ والصلاة والسلام على النبى الامى محمد المصطفى [3] على كل قديم وحديث وعلى آله وصحبه الذين ساروا فى نصرة دينه السير الحثيث [4] امّا بعد فقد تكرر سوال

بعض الاحوال لى فى تجريد اسانيدى فى الكتب [5] المشهورة والاجزاء المنثورة فتوقفت مدة ثم نشطت لذلك لما رجوت [6] فيه من النفع فجمعت ذلك من مواضع متفرقة وبوبته ابوابا فبدأت [7] من الكتب المبوبة بالمطولات منها ثم بالمختصرات وبالجوامع منها ثم [8] بالمفرقات ثم تلوت ذلك بالمسانيد لذلك ثم بفوائد الشيوخ وتبعتها [9] على حروف المعاجم ثم بالمعاجم والمشيخات ثم بالاربعينات ثم بالتواريخ [10] وما فى معناها ثم بفنون الحديث ثم بالتصانيف الخالية عن الاسانيد واتممت (mit صح bezeichnet) [11] فى غضون ذلك باشياء (Hs. تناسيا) مما لم يقع لى سماعه وتمس الحاجة الى التخريج منه بالاجازة [12] تكميلا للفائدة وغالب ما اوردته فمن مسموعى واكثره فبطلبى وقراتى فحيث [13] اقول اخبرنى بالافراد فهو مما قراته او بصيغة الجمع فيكون بقراة غيره وقد [14] ابين بعض ذلك وما كان بالاجازة الخاصة بالمشافهة لى او بالمكاتبة اوضحته [15] وافصحت به وقد اتفق به فى غضون بعض الاسانيد بلفظ عن وبذلك لفظ [16] انبانى وانبانا ولم اخرج فيه شيئا بالاجازة العامة ولو كان فيها بعض خصوص [17] كاجازة بعض المشايخ القدماء للمصريين وكنت اى ذلك فيهم منهم ابن اميلة ؟ [18] والصلاح ابن ابى عمر وامثالهما اكتفاء بالاجازة الخاصة وبالسماع فيهما ولو كان [19] فيهما بعض نزول اولى من الرواية بالاجازة العامة لان فيها من الاسترسال ما لا [20] يرضى كما قال العلامة ابو عمرو بن الصلاح والله سبحانه وتعالى عونى واسأله صونى ؟ [21] وان يديم نعمته على تترى فى الدنيا والاخرى انه على ما يشاء قدير

Von Varianten, die sich in den von Rosen mitgetheilten Capitelüberschriften finden, führe ich an: Hs. Berlin 40 b (= Hs. Petersburg 36 a): والمواعظ; B. 49 a (= P. 45 a): والثواب; B. 114 a unten (= P. 103 b): المعجم مراعيا اعتبارا لاشهر; B. 212 b

الباب السادس من الفهرسة فى كتب العلوم التى لا :(P. 191a =)
يذكر فيها الاسناد عاليًا.

30) 4°. Muḥammad ibn ʿAbdalraḥmān ibn ʿAbdalḳādir al Fāsī, المنح البادية فى الاسانيد العالية.

Ueber den Inhalt des Werkes spricht sich die Vorrede folgendermaassen aus:

امّا بعد فيقول العبد المذنب محمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسى هذه بعض الاسانيد لبعض التآليف العلمية خصوصا الكتب الحديثية والطرق الصوفية مقتصرا على الاسانيد العالية تاركا للاسانيد النازلة لخصيصة حسبما سئلت عن ذلك ورتبته على ثلاثة اقسام القسم الاوّل فى التآليف العلمية مبتديًا بالكتب الحديثية والقسم الثانى فى المسلسلات الجليّة البهيّة والقسم الثالث فى الطرق الصوفية المرضية ولباس الخرقة العليّة وسميته بالمنح البادية فى الاسانيد العالية والمسلسلات الزاهرة والفوائد البديعة الكافية الخ.

Anhang: Muḥammad ibn Muḥammad البديرى al Šāfiʿī, الجواهر الغوالى فى بيان الاسانيد العوالى.

31) Ein anonymes Traditionswerk, Abschr. v. J. 1081 in Damascus.

IV. Rechtswissenschaft.

32) Al Nawawī † 676, منهج الطالبين وعدّة المفتيين, der bekannte Auszug aus dem محرّر des Rāfiʿī † um 623, vgl. ḤḤ. 6, 204 no. 13242 und 5, 419 no. 11532.

33) Abū Jaḥja Zakarijā al ʾAnṣārī † 926 (so nach ḤḤ. 6, 207; nach Wüstenfeld, Nawawi 1849. 4°. S. 152 lebte er um 757), منهج الطلّاب, Auszug aus no. 32. Abschr. v. J. 1169.

34) Ibn al Saʿātī † 694, مجمع البحرين, vgl. ḤḤ. 5, 396 no. 11436 und 7, 872. Abschr. v. J. 1075.

35) ʿUbaidallāh ibn Ṣadr al Šarīʿa † um 745, شرح وقاية

الرواية في مسائل الهداية, vgl. ḤḤ. 6, 460; Loth, catal. no. 221. Abschr. v. J. 1050 im Wilājet Angora.

36) Taḳaddīn al Subkī al Šāfi'ī † 771, جمع الجوامع, vgl. ḤḤ. 2, 610 no. 4161. Abschr. v. J. 868.

37) Der 804 in Samarḳand beendete Commentar des „Sajjid Šarīf" zum Erbrecht des Saǵāwandī, vgl. ḤḤ. 4, 401. Abschr. v. J. 1082, vgl. Loth, catal. no. 239. II und catal. Mus. Br. p. 409 b.

38) Fol. 322 Bl. Ǵalāleddīn al Maḥallī al Šāfi'ī, der Mitarbeiter am تفسير الجلالين † 864, الفتاوى الكبرى.

39) Fragment eines juristischen Lehrsystems, beginnend mit كتاب البيع, abgeschr. i. J. 868 von einem Šāfi'iten.

40) Fol. 344 Bl. الدُرَر والغُرَر das bekannte ḥanafitische Lehrbuch.

41) 4°. Al Ġazzī † 1004, تنوير الابصار وجامع البحار Abschr. v. J. 1197.

42—3) Al Ḥaṣkafī (aus Ḥiṣn Keifā) † 1088, الدرّ المختار, Th. 1. 2. Commentar zu no. 41.

44) 4°. Abulḳāsim b. Jūsuf al Madanī, كتاب الفقه النافع ḥanafitisch.

45) [الفقهيّة] معالم الاصول, im Texte als معالم الدين bezeichnet. Abschr. v. J. 1202.

V. Geschichte.

46) Die شمائل des Tirmiḏī † 279. Abschr. v. J. 986.

47) Fol. Nūraddīn 'Alī al Ḥalabī † 1044 سيرة الحلبيّ, vgl. al Muḥibbī, a. a. O. fol. 330.

48) Fol. Persisch. Ḫwāndamīr † 941, حبيب السِيَر Theil 3 vollständig, vgl. Morley a descr. catal. 1854, p. 47—50. Abschr. v. J. 1058.

49) النسب Abschr. v. J. 1216. Anfang: اخبرنا الشيخ ... ابو عبد الله محمد ... بن كمال الدين عبد الرحيم بن عبد الواحد بن احمد المقدسي Im Anhange: theologische Controverse, Abschr. v. J. 1217.

VI. Verschiedenes.

50—51) Šihābaddīn al 'Ibšīhi (9. Jahrh.), المستطرف, vollständig (fol.) und Theil 2 (4°). Der Text jenes Exemplars weicht von dem der Ausg. Cairo 1272 erheblich ab.

52) 8°. قصّة عيسى ومريم والقصاص.

53) Fol. 59 Bl. Al 'Urmawi † 682, مطالع الانوار (Logik) mit dem Commentar des Taḥtāni † 766, unvollständig, Schluss mit جدول المنحرفات! kleine, unschöne Hand, vgl. ḤḤ. 5, 595 no. 12233; Loth, catal. no. 524 und Landberg. catal. no. 158.

54) 4°. Bahāaddīn al 'Āmuli † 1031

a) تشريح الافلاك Abschr. v. J. 1239, vgl. Loth catal. p. 298 b; catal. Mus. Br. p. 244 a; und Sprenger no. 1850—1.

b) خلاصة الحساب Abschr. v. J. 1137 (1139?), vgl. ḤḤ. 3, 168 no. 4780 und zum Verfasser: Goldziher in den Wiener Sitzungsber. Bd. 78 d. ph. hist. Cl. S. 458—466.

55) 4°. Ein anonymes تهذيب الاخلاق mit einer قوله-Glosse. Der Commentator citiert die مواقف [des 'Īgī], lebt also frühestens im 8. Jahrh., vgl. auch ḤḤ. 2, 477.

Wenige Tage nach dem Ankauf (26. Juni) der vorhergehenden Sammlung erwarb (15. Juli) die Königl. Bibliothek von dem österreichischen Forschungsreisenden Eduard Glaser, der längere Zeit in Ṣan'ā gelebt hatte (vgl. A. Petermanns Mittheilungen 1884. Bd. 30. H. 5—6 und die Wiener Neue Freie Presse 1884, no. 7115. 18. VI. Mgn. Bl.: Die Sectenverhältnisse d. Islams u. d. Mahdismus), folgende Hss., die sämmtlich in Ṣan'ā und Umgegend erworben, meist auf Jemen und die umliegenden Landschaften bezüglich, zum grossen Theil aus 'alidischen (zeiditischen) Kreisen stammend uns völlig neue Einblicke nicht nur in die politische und literarische Geschichte dieser entlegenen Provinzen, sondern vor allem auch in das religiöse Sectenwesen und Parteigetriebe eröffnen. Trotz wiederholter gewissenhafter Prüfung der Hss. muss ich doch von vornherein wegen etwaiger kleinerer Versehen in den nachfolgenden Angaben um Nachsicht bitten, da sowohl der fragmentarische, ja verwahrloste Zustand einiger Hss., als auch die Fremdheit der hier in Betracht kommenden Personen und Verhältnisse, endlich der durchgehende empfindliche Mangel an diakritischen Zeichen sogar in den poetischen Stücken die Untersuchung ausserordentlich erschweren.

1) 4°. 183 Bl. Al Hamdāni † 334, جزيرة العرب Abschr. v. J. 807 auf Befehl (برسم) des Sultans Šamsaddīn al Bakīlī, ohne

diakritische Zeichen, mit Noten Glaser's, vgl. D. H. Müller, Bericht über die . . . Reise nach Constantinopel. Wien 1878. S. 5—39 und al Hamdânî's Geographie der arabischen Halbinsel nach den Hss. von Berlin, Constantinopel, London, Paris und Strassburg zum ersten Male hrgg. von Dav. Heinr. Müller. Leiden 1884.

2) 8°. 98 S. Derselbe, Buch 8 des اكليل gut erhalten, diakrit. Zeichen fehlen öfters, neuere undatierte Abschr., vgl. D. H. Müller, Südarabische Studien. Wien 1877 (= Wiener Sitzungsber. Bd. 86 d. phil.-hist. Cl.).

3) Fol. 46 Bl. Muḥammad ibn al Imâm 'Abdallâh ibn 'Alî ibn al Ḥusein ibn al Imâm 'Alî ibn al Ḥasan ibn al Imâm 'Alî ibn al Mu'ajjad. روضة الالباب وتحفة الاحباب وبغية الطلّاب ونخبة الاحساب لمعرفة الانساب. Nach f. 42b Beendigung des Werkes am 15. Raǵab 1030, der Abschr. im Ramaḍân 1125 in Ṣan'â; ff. 1—14a geschichtlicher Text, 14b—42b: farbige Stammtafeln des geistlichen Adels in Jemen, 44—46: Anhang, geschichtlichen Inhalts, von anderer Hand.

4) Fol. Al Ḳâḍî Jûsuf ibn Muḥd روضة الاخبار وكنوز الحقيقى الاسرار ونكت الاثر [unvollständig]. Geschichte Arabiens von der Urzeit an (Stammbaum der Söhne Ismails u. s. w.) bis auf den Chalifen 'Oṯmân, zuletzt Bemerkungen über vor- und ausserislamische Völker und Chronologisches.

5) 4°. Badraddîn Muḥd ibn Ismâîl u. s. w. ibn 'Alî ibn 'Abî Ṭâlib ibn 'Abdalmuṭṭalib ibn Hâšim الكبسىّ بلغ الحسنى نسبا. اللطائف السنيّة فى اخبار الممالك اليمنيّة. Kurze Geschichte Jemens vom Islam an bis z. J. 1292 (Ankunft des Mušîr Muṣṭafâ 'Âṣim in Ṣan'â), beendet 1293, Abschr. v. J. 1298.

6) Fol. 75 Bl. Abû Marwân 'Abdalmalik ibn 'Abdallâh Ibn Badrûn al Ḥaḍramî الشبيلى (Hs. الشبّيلى!), كتاب صدفة الدرر وكمامة الزهر المسمّاة بالقصيدة البسّامة فى اطواق الحمامة d. i. Commentar zu Ibn 'Abdûn † 529, vollständig, aber undatiert, vgl. ḤḪ. 4, 519 no. 9444 und Dozy, commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun par Ibn Badroun. Leyde 1846. الشبيلى, anscheinend verderbt aus الشلبى, liest auch Hs. Paris, Asselin 693.

7) 4°. 115 Bl. Nûraddîn ʿÎsâ ibn Luṭfallâh ibn Muṭahhir u. s. w. . . . . ibn al Imâm al Mahdî li-dîn Allâh Aḥmed Jaḥjâ ibn Rasûl-allâh, كتاب روح الروح فيما حدث بعد المائة التاسعة من الفتن والفتوح, [unvollständig]. Geschichte Jemens von 901 an, unser Exemplar reicht bis z. J. 1038. Aḥmed Râŝid benutzte unser Werk im تاريخ يمن وصنعا Stambul (1875). Vgl. Mélanges orientaux. Paris 1883, p. 89.

8) 4°. drei astronomische Schriften.

a) f. 1—7a: Al Ḥusein ibn Zeid ibn ʿAlî جحّاف, كتاب اليواقيت في معرفة المواقيت astronom. Tafeln, vgl. Landberg, catal. no. 446, III.

b) f. 8—15: Muḥd ibn ʿAbdallaṭîf الشايقي نسبًا القرشي اصلا الشامي بلدا والزبيدي منزلة والاشعري معتقدا والاسفرائني اصولا والشافعي مذهبا والجنيدي تصوّفا, رسالة في العمل بتقويم النيّر الاعظم Abhandlung nebst Tafeln.

c) f. 16—Ende: مرآة الزمان, der Anfang fehlt; f. 16—23: in 2 مقالة, mit 9 und 7 باب, werden النهاريّة und الليليّة abgehandelt; f. 24 ff. Tafeln (der grösste Theil des Bandes).

9) 8°. c. 100 Bl. تقسيم الغريب, Glosse (قوله) zu der رسالة des Abulḥasan Neŝwân ibn Saʿîd ibn Saʿd al Ḥimjarî † 573, unvollständig. Anfang der رسالة: السلام عليك ايّها العقوة التى لا تلمّ بها الشقوة والربوة الموقّرة عن الصبوة بعيدة عن رجم الظنون كامثال اللؤلؤ المكنون Vorgeklebt 14 Bl.: über Religionsgeschichte (f. 4a: Ḥarrânier).

10) 8°. 16 Bl. وفود العرب على كسرى, im Anfang redet Aḥmed ibn Muḥd ibn ʿAbdrabîhi † 328.

11) 8°. 40 Bl. (unvollständig), von derselben Hand wie no. 10 geschrieben, zahlreiche وفود enthaltend, f. 1: وفود قريش على سيف بن ذى يزن, f. 32: وفود عبيد الله بن جعفر على عبد الملك, f. 37: وفود الحجّاج u. s. w.

12) 8°. 78 Bl. Anfang und Schluss fehlen, Erzählung, die

öftere Erwähnung von 'Antar ibn Šaddâd und 'Abla deutet auf den Antarroman.

13) 8°. 166 Bl. Anfang und Schluss fehlen. Biographien jemenischer Gelehrten des 7.—9. Jahrhdts. Auf dem ersten Blatt findet sich das Todesjahr 625, auf dem letzten 831 und 848. Beim Durchblättern führte mich eine Randbemerkung auf den durch Wüstenfeld's Auszüge bekannt gewordenen Taḳiaddîn al Fâsi, dessen Leben ich hier als Probe unseres Werkes mittheile:

f. 155 b والقاضى تقى الدين محمد بن احمد بن على الفاسى المكى الهاشمى الحسنى قدم الى ابيات حسين فى شهر شعبان من سنة ثانى عشرة وثمانمائة قال جدّى رحمه الله فرايته حافظا للانساب والكنى له يد فى الحديث ومعرفة تامّة بالشيوخ والبلدان وهو مالكى المذهب وقاضى المالكيّة بمكة وله معرفة بتواريخ مكّة وصنّف ثلاثة تواريخ ثالثها مجلد متوسّط فيه اربعون بابا قال جدّى رحمه الله اجاز لى تواريخه وتاريخ الازرقى وسائر ما يجوز له روايته وكان تكرر الى زبيد على سفة غالبا لعوائد تعوّدها (تعود له؟) من زبيد وتعز وكان قد عمل ترجمة فى ذم ابن عربى ثم عمل ترجمة اخرى فى مدحه وقدّمها للزجاجى فاعطاه فيها عطيّة سنيّة سدّت مسدّا من حاله وطلب منه ابن المقرى الترجمة الاولى فتمنع مراعاة للصوفية قال جدّى رحمه الله وقد انشدنا ابياتا منيا فى ذم ابن عربى ثم وقفت عليها بمكة توفّى رحمه الله بمكة ثالث شوال سنة اثنين وثلاثين وثمانمائة

Fol. 161 b folgen die فقهاء عدن. Kleine, undeutliche Hand; wenige diakritische Zeichen. Vgl. auch ḤḤ. 4, 149 f. no. 7814.

14) 8°. 116 Bl. Anfang und Schluss fehlen. Ḳaṣîde geschichtlichen Inhalts, 27 Verse, mit einer weitläufigen geschichtlichen Glosse (قوله). Die Erzählung schreitet fort von Ǵorhom bis auf den Chalifen Ma'mûn † 218. Schöne, feste Hand, aber spärliche diakritische Zeichen. Zahlreiche Verse sind in den Commentar eingestreut.

15) 8°. 6 Bl. Anfang und Schluss fehlen. Ḳaṣîde mit Commentar, den Gegenstand bilden die Kämpfe der 'Aliden mit den 'Omeijaden.

16) 8°. 4 lose Blätter; Genealogien; der Iklîl des Hamdâni wird angeführt.

17) 8°. 14 Bl. Vermischtes von verschiedenen Schreibern. a) f. 1—7 b: Ḳaṣide mit Randcommentar (قوله). Inhalt: jemenische Geschichte, Abschr. v. J. 1112, vgl. no. 20. b) f. 8—10 a: Ḳaṣide, zeiditischen Ursprungs, mit kurzen, meist abgeschnittenen Randglossen von ʿAbdallah ibn ʿAli u. s. w. al Wezir al Ṣanʿānī, vgl. Landberg, catal. no. 379. c) 10 b—11 b: Geschichtliche und genealog. Glossen. d) f. 12—14: Ḳaṣide ohne Glosse, über jemenische Geschichte. e) ein Umschlagblatt, mit einer Karte der Städte und Burgen Jemens.

18) 8°. 5 Bl. a) 1 b—2 b: Verse nebst Commentar, überschrieben: هذه ممّا وجد في مسوّدات الامام ابرهيم الكينعي. b) 3 b—5 a: die bekannte Ḳaṣide des Nešwān (hgg. von Kremer, 1865, Lpzg., nach der Wiener Hs.). Andere Hss. in Berlin (Ahlwardt, Katalog S. 50), Cambridge und im Brit. Museum.

19) Fol. Sammelband. a) f. 1—4: Vermischtes von verschiedenen Händen.

b) f. 5—12: تفصيل لاسباب التنزيل. Anfang: بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستعانة وعليه الاتّكال. Vgl. ḤḤ. 2, 380 u. 384.

c) f. 13—16 a und 38 b—59 b: Muslim ibn Muḥd ibn Gaʿfar ibn al Ḥasan al Laḥigī, كتاب فيه شيّ من اخبار الزيديّة باليمن من الافضل من آل الرسول صلى الله عليه وشيعتهم من بعد الهادى الى الحق يحيى الحسين.

d) f. 16 b—38 a: كتاب الافادة في مناقب الائمّة السادة, verfasst von الامام الناطق بالحق يحيى الحسين الهاروني.

e) f. 59 b—63 b: الجزو الثاني من كتاب اخبار شيعة الهادى الى الحق يحيى الحسين. Nach f. 59 b lebt Jaḥjā al Ḥusein um 544, von ihm bis zum Schreiber sind fünf طبقات, so dass letzterer um 700 oder wenig später angesetzt werden darf.

f) f. 63 b—70 b: Abulḥusein Aḥmed ibn Mūsā (vgl. ḤḤ. 6, 230 no. 13330), مجالس [unvollständig]. Der erste مجلس bringt eine Disputation zwischen A. b. M. und einem gewissem Maimūn in Ṣanʿā.

g) f. 71 a—72 a: Verse.

h) f. 72 b—108 b: Geschichte der اهل الكهف. Grosse, schöne Schrift, vollständig vocalisiert.

i) f. 108 b—109 b: Verse.

k) f. 110a—117b: قصة مدينة النحاس وما فيها من النكت (النُكَتِ Hs.) والظرائف والغرائب والعجائب تشرح الصدر لما فيه من النزه. Unter der مدينة النحاس ist Ma'rib zu verstehen. Die Erzählung beginnt mit einer Scene am Hofe des 'Abdalmalik ibn Marwān. Gleiche Schrift wie in h). Vielleicht ist unsere Erzählung identisch mit dem von Abu Ḥāmid Muḥd ibn 'Abdalraḥmān al Andalusi (6. Jahrhdt.) angeführten und von ḤḤ. (5, 418 no. 10474, vgl. 4, 189 f.) verzeichneten كتاب مدينة النحاس

l) f. 118—120: Vermischtes von verschiedenen Händen.

20) Fol. 3 Bl. Dieselbe Ḳaṣide wie in no. 17a) hier ohne Commentar und betitelt: جواهر الاخبار فى سير الائمة المهديين الاخيار, verfasst von السيد العلامة صارم الدين بن الهمز(?) بن محمد الوريى(?) [? الوزير] vgl. ḤḤ. 2, 640 no. 4260. Am Schluss 2 kurze Gedichte zum Lobe des Chalifen 'Alī.

21) Fol. 24 Bl. Fragment aus dem „Buch der Gesänge" des Iṣbahāni † 356. Wegen des Interesses, das sich an die abweichenden Recensionen dieser Sammlung knüpft, lasse ich die ganze Ueberschrift hier folgen:

الجزء الحادى والعشرون من [كتاب] الاغانى الكبير الجامع تأليف ابى فرج على بن الحسين بن محمد الاصبهانى الكاتب عفى الله عنه ١ ابن مناذر ٢ اشجع السلمى ٣ فتح عرقلة ٤ ابن مفرغ ٥ الزبير بن دحمان ٦ العُمانى ٧ عروة بن اذينة ٨ مخارق ٩ ابو محجن ١٠ زهير بن جناب ويتلوه فى المجلد الذى يليه عدة الثمانى التراجم ١١ مسلم بن الوليد ١٢ محمد بن وُهيب ١٣ مزاحم ١٤ بكر بن النطاح ١٥ مقبل بن الزبير ١٦ اشعب ١٧ عويف القوافى ١٨ عبد الله بن جحش.

Leider geht unser Bruchstück nicht über die 4. Biographie hinaus. Von den angeführten Namen finden sich no. 1. 2. 4—6. 12—14. 16—18 im 17. Bande der Ausg. Cairo 1285 (1868), einige andere in Hs. München no. 469 (Aumer S. 196) und wenigstens eine, no. 11, auch in den Hss. von Wien und Gotha (vgl. Al Anṣāri, Diwan ed. de Goeje. LB. 1875, p. VIII).

22) Fol. 150 Bl. Jaḥja ibn al Ḳasim u. s. w. ibn Ḥamza حمدى

سيرة مولانا ومالكنا الامام الصوّام القوّام السيّد العلم (od. الخحوى).
الهمّام وغيث الاسلام صفوة الله ذى الفضائل الظاهرة والبركات الزاهرة
الامام المهدى لدين الله الشهيد فى سبيل الله امير المؤمنين
احمد بن [Hs. ابن] الحسين بن احمد بن [Hs. ابن] القسم
بن [Hs. ابن] رسول الله. Aḥmed ibn al Ḥusein aus dem Hause der Beni Rasî regierte etwa von 646 bis 656 (Stanley Lane Poole: catalogue etc. V, 128 Lond. 1880). Abschr. v. J. 1097. Zahlreiche Verse und grössere Gedichte in der Erzählung.

23) Fol. Jaḥjâ Abulḥusein ibn al Mu'ajjadbillâh ibn Muḥd al Ḳâsim ibn 'Alî, كتاب انبآء الزمن فى اخبار اليمن Geschichte Jemens vom Islam an bis zum J. 1045. Grosse, unschöne Hand. Abschr. v. J. 1295.

Eine Korrektur für eine unrichtige Auffassung der IX. und XI. Form des arabischen Verbums.

Von

Dr. E. Trumpp.

De Sacy (über den ich nicht hinausgehen will) gibt in seiner Grammaire arabe 2. édit. T. I, p. 138 no. 298) der IX. Verbalform ifʿalla die Bedeutung des niederen Grades, und der XI. Form ifʿâlla die des Intensiven, von solchen Zeitwörtern, welche zum Ausdruck von Farben und schlechten Eigenschaften bei Menschen und Sachen dienen.

Lumsden macht in seiner Arab. Gramm.[1]) zwischen der IX. Verbalform ifʿalla, welche er als die VIII. aufführt (Bd. I p. 143) und der XI. Form ifʿâlla, welche er die XII. nennt (Bd. I p. 146), der Bedeutung nach keinen Unterschied.

Auch Ewald[2]) hat die Bedeutungen jener beiden Formen nicht richtig aufgefasst.

Caspari hat in den Ausgaben seiner Arab. Gramm. und so auch Prof. Aug. Müller in der 4. Auflage derselben ebenfalls die Bedeutung von ifʿalla und ifʿâlla dahin bestimmt, dass „die elfte Form einer Person oder Sache einen grössern Grad von der Eigenschaft zuschreibt als die neunte“ [3]).

Ganz ähnlich äussert sich auch Wright (Arab. Gramm. 2. edit. Bd. I, p. 44 sqq. § 59).

Für die richtige Auffassung dieser 2 Verbalformen führen wir 2 wichtige Zeugen vor:

1) Das grammatische Werk „Ueber die Bildung der Verba“, لامية الافعال[4]), ein Gedicht von Ibn Mâlik[5]), dem bekannten

---

1) A Grammar of the Arabic Language etc. Bd. I. Calcutta 1813.

2) Grammatica critica ling. Arab. Bd. I, p. 96 sq. § 173.

3) 3. Aufl. S. 30 f. § 59. — 4. Aufl. S. 37 f. § 63.

4) Ein Gedicht, dessen qâfiyah aus lâm mit â besteht.

5) Mit vollem Namen (a. a. O. p. 1): der hochgelehrte ʿâlim Jamâlu 'd-dîn abû ʿabd allâh ben ʿabd allâh ben mâlik.

Verfasser des Alfiyyah, mit einem Kommentar seines Sohnes Badru 'd-dīni [1]) (welches Volck 1866 bei Voss in Leipzig herausgegeben hat).

In dieser Ausgabe lautet V. 31 (p. 11 Z. 11) [2]):

وَٱفْعَلَّ ذَا أَلِفٍ فِي ٱلْحَشْوِ رَابِعَةً

وَعَارِيًا وَكَذَاكَ ٱبْهَيَّخَ ٱعْتَدَلَا ۞

D. h. Und die Form إِفْعَلَّ: es gibt eine Form mit Alif versehen, das in der Vermehrung (der h'urūf) der 4. Buchstabe ist; und eine Form ohne Alif. — Und auf ähnliche Weise (sind die Verba:) ihbayyaχa und iʿtadala (durch Einschiebung von Buchstaben gebildet). Der Kommentar erklärt diesen Vers auf folgende Weise (a. a. O. p. 11 Z. 12—14):

„Und dazu gehört ifʿālla mit Alif als 4. Buchstaben, wie z. B. Das Ding war roth (ih'márra 'š-šai'u), wann es eine Röthe hatte, die nicht dauernd war. Man sagt:

Jemand ist manchmal roth und manchmal gelb (fulānun yah'márru tāratan wayaṣfárru uχrā).

Und das ohne Alif (stehende) ifʿalla, wie z. B. das Ding war sehr roth (ih'marra 'š-šai'u) (wird dann gebraucht), wann seine Röthe andauernd gewesen war, ohne sich zu verändern.

---

2) Ein Werk von dem bekannten Dichter Al-H'arīrī, دُرَّةُ ٱلْغَوَّاصِ, „die Perle des Tauchers“ genannt und von Thorbecke herausgegeben (Leipzig 1871).

p. ٣١, Linie 9—14 lautet dort der arabische Text:

وَيَقُولُونَ مِنْ هٰذَا ٱلنَّوْعِ أَيْضًا قَدِ ٱصْفَرَّ لَوْنُهُ مِنَ ٱلْمَرَضِ وَٱحْمَرَّ

خَدُّهُ مِنَ ٱلْخَجَلِ، وَعِنْدَ ٱلْمُحَقِّقِينَ أَنَّهُ إِنَّمَا يُقَالُ ٱصْفَرَّ وَٱحْمَرَّ

وَنَظَائِرُهُمَا فِي ٱللَّوْنِ ٱلْخَالِصِ ٱلَّذِي قَدْ تَمَكَّنَ وَٱسْتَقَرَّ وَثَبَتَ وَٱسْتَمَرَّ،

فَأَمَّا إِذَا كَانَ ٱللَّوْنُ عَرَضًا لِسَبَبٍ يَزُولُ وَمَعْنًى يَتَحَوَّلُ فَيُقَالُ فِيهِ ٱحْمَارَّ

---

1) Mit vollem Namen (a. a. O. p. ٢): der hochgelehrte šaiχ (und) imām Badru 'd-dīni muh'ammad.

2) Das Metrum ist Basīt.

وَٱصْفَرَّ لِيُفَرِّقَ بَيْنَ ٱللَّوْنِ ٱلثَّابِتِ وَٱلتَّلَوُّنِ ٱلْعَارِضِ وَعَلَى هٰذَا جَاءَ
فِي ٱلْحَدِيثِ فَجَعَلَ يَحْمَارُّ مَرَّةً وَيَصْفَارُّ أُخْرَى ٭

D. h. Und man sagt: Von dieser Art ist auch: qad iṣfarra launuhu mina 'l-maraḍi, „Seine Farbe ist in Folge der Krankheit gelb geworden“, und: ih'marra χadduhu mina 'l-χaǰali, „Seine Wange ist roth geworden vor Scham“.

Und nach dem Urtheil der Kritiker (ist es so), dass man nur sagt: iṣfarra und ih'marra und solche Zeitwörter, die den beiden (in der Form) ähnlich sind, — in Betreff der reinen Farbe, welche ganz andauernd ist und bleibend und anhaltend und fest.

Aber wann die Farbe zufällig ist, weil sie aufhört und die Bedeutung derselben verändert wird: — so sagt man von ihr: ih'märra und iṣfärra („sie ist roth gewesen und gelb geworden“), damit ein Unterschied statt finde zwischen der bleibenden Farbe und der zufälligen Färbung; und deswegen ist es in die Tradition gekommen:

„Da fing er an manchmal roth und manchmal gelb zu werden (yah'märru — wayaṣfärru)“.

Nach diesen 2 Zeugnissen wird wohl Niemand zweifeln, was die richtige Bedeutung der beiden Verbalformen ifalla und ifälla sei.

Bemerkungen zu den palmyrenischen Inschriften.

Von

J. H. Mordtmann.

Das hiesige Museum des Tschinili Kiöschk besass schon seit Jahren eine kleine Sammlung palmyrenischer Steine, welche i. J. 1870 von meinem Vater hierhergebracht worden war; hierzu kamen im vorigen Jahre mehrere Reliefs von Grabmälern mit Inschriften [1]), welche Ahmed Pascha in Palmyra gesammelt und dem Museum überlassen hatte. Die ältere Sammlung besteht fast ausschliesslich aus kleinen Votivaltären, deren Inschriften in dem bekannten Werke des Grafen Vogüé und in den „Neuen Beiträgen zur Kunde Palmyras" meines Vaters mitgetheilt sind; es sind folgende: Vo. 83. 95. 97. 100. 106 Mo. 13. 18. 20. Die Inschriften der Grabreliefs sind von Herrn Dr. Schröder in den Sitzungsberichten der Berl. Ac. 1884 S. 439 ff. veröffentlicht worden; wenn die Abklatsche dieser letzteren nicht immer gelungen sind, so rührt dies von dem Umstande her, dass die Schrift meist nahe an die in starkem Relief herausgearbeiteten Büsten reicht, so dass es nicht möglich ist, sie überall mit der Bürste zu treffen.

Bei der Catalogisirung dieser Sammlung fielen mir verschiedene Varianten zu den genannten Publicationen auf, namentlich erwiesen sich die Copien in den Neuen Beiträgen mehrfach als ungenau. Ich theile hier meine Bemerkungen und auf der Tafel mehrere der besprochenen Inschriften in Facsimiles nach Abklatschen mit.

Vogüé 83. Die Inschriften stehen auf zwei anstossenden Seiten eines Altars; der Name in a ist sicher דומנינא Domnina, aber in b kann nur ...דומק bez. ...דומק, vgl. den Namen ברלקא, gelesen werden; es sind dies wahrscheinlich die Namen zweier Schwestern, Töchter des ידיעבל.

1) Es sind dies nur Fragmente grösserer Denkmäler; von ihrem vollständigen Zustande kann man sich eine Vorstellung durch Vergleich mit dem schönen Petersburger, von Chwolson veröffentlichten, machen.

Vo. 95 ist eine bekannte Crux interpretum. Zuvörderst constatire ich, mit Bezug auf eine von Nöldeke (Ztschr. 24, 98 A.) geäusserte Vermuthung, dass die Inschrift durchaus vollständig ist und nur links oben der letzte, übrigens mit Sicherheit zu ergänzende, Buchstabe der 1. Z. abgestossen ist.

Was den Anfang der Inschrift betrifft, so wird das erste Wort von allen Erklärern לדיא gelesen; aber gerade der zweite und dritte Buchstabe dieses Wortes sind in ihren oberen Theilen beschädigt und unsicher, der zweite kann weder ד noch ר sein, während das dritte Zeichen eher ein ר als ein י ist, wie Vogüé annahm. Mir schien die einzig mögliche Lesung: לגדא „dem Gad", d. i. der Tyche des Quelles, wodurch wir sowohl dem Dêv Praetorius (Beitr. z. Erkl. d. himj. Inschr. III, 49 ff.) als auch dem himjarischen Dû Halévy's (Mélanges etc. 101) glücklich entgehen, um von den, schon dem Sinne nach, unpassenden Deutungen Vogüé's und Ewald's abzusehen.

Ueber den Anfang von Z. 2:

באסטלותן תרתן

kann ich leider nur negativ mich auslassen.

Zunächst sei bemerkt, dass die ersten acht Buchstaben ein Wort bilden; in der Inschrift werden zwischen den einzelnen Wörtern Zwischenräume gelassen, die namentlich in Z. 2—4 hervortreten; in dem Worte באסטלותן aber sind die Buchstaben so zusammengerückt, dass die von Vogüé und Praetorius vorgeschlagene Trennung in zwei Wörter באסט לותן, bez. באס טלותן, schon aus diesem Grunde unzulässig ist. Viel näher der Wahrheit scheinen Ewald und Halévy, welche in dieser ungeschlachten Buchstabengruppe ein Fremdwort vermuthen; wenn aber Halévy באסקלותן, ק st. ט, corrigirt und es für das griech. *σκάλευθρον* „Schüreisen" erklärt, so ist dies paläographisch mehr als bedenklich, und wenn er hinzufügt: en faisant bâtir l'autel, la donatrice a aussi fait faire deux attisoirs de métal pour remuer le feu sacré et pour arranger les tisons à demi allumés, so steht dem entgegen, dass diese kleinen Votivaltärchen wohl schwerlich je zum Anzünden eines Brandes gedient haben können; auf ihrer Oberfläche findet ein Holzscheit grösser als ein Streichholz kaum Platz [1]. Wahrscheinlich steckt in dem Worte ein griech. Fremdwort auf *-λωτος*.

Den Namen in Z. 2 f.:

בלנא בר עזיז בר עזיז בר משאלא

---

1) Die von mir gemessenen vollständigen Altäre haben eine Breite (an einer Seite) von M. 0.16 bis 0.24 und eine Höhe von M. 0.32—0.58. Der Aufsatz verjüngt sich nach oben zu sehr stark und schliesst meist mit einem kleinen runden Wulst ab, dessen Durchmesser beim Altar des Bel'mâ M. 0.02 beträgt. Auf diesem Wulst konnten höchstens Weihrauchkörner verbrannt werden.

hat man sich seit Vogüé gewöhnt als fem. zu betrachten, wozu wohl namentlich die Wiedergabe mit Bolana verleitete; Halévy sagt ganz richtig: בולנא, apocope de בולעא „Bol (Ba'al) a répondu, exaucé“ nom d'homme et de femme à la fois, bleibt aber dabei es als weibl. Eigennamen zu behandeln. Da es nicht möglich ist am Ende von Z. 2 ב]ת zu ergänzen, so wird man sich wohl dazu entschliessen müssen, בולנא als Mascul. anzusehen, wie es schon Blau that, der, allerdings unrichtig, das griech. *ΒΑΥΛΑΝΗC Βαυλάνης* aus einer Inschrift des Hauran verglich (ZDMG. 27, 356 A. 1). Aus בולנא ist dann weiter בונא contrahirt, griech. *Βωννῆς*, das Nichts mit בוהנא Daumen, zu thun hat, wie Halévy a. a. O. 105 will. — Der Rest ist deutlich; das Vb. אשלמת Z. 4 wird man nunmehr mit Nöldeke a. a. O. als 1. pers. fassen müssen.

Die Worte Halévy's: j'hésite à admettre que cette fontaine ait été l'objet d'un culte à Palmyre: un semblable culte ne se rencontre nulle part chez les Sémites veranlassen mich zu einer Bemerkung. Allerdings knüpft sich an die Schwefelquelle von Palmyra eine Sage, welche ich hier nach einer Notiz im „Illustrirten Familienblatt“ v. J. 1881 wiederhole, weil ich sie sonst bei keinem Reisenden erwähnt finde. Es heisst dorten: „Von der palmyrenischen Schwefelquelle, Ain el Nudjum, berichtet die Sage, dass vormals eine grosse Schlange in ihr gewohnt habe, welche die Mündung versperrte, so dass kein Wasser herauskommen konnte. Salomo, Davids Sohn, forderte sie auf, diesen Sitz zu verlassen. Die Schlange erwiderte dem weisen Könige: Wohl, ich werde hinauskriechen, aber gestatte mir, mit dem ganzen Leibe sichtbar zu werden, und versprich mir mich nicht zu tödten. Ich habe auf der Mitte des Leibes einen Sonnenfleck und muss sterben, wenn mich irgend Etwas darauf trifft“. Nachdem Salomo ihr das Verlangte versprochen hatte, fing die Schlange an, sich herauszuwinden; sie kroch und kroch und wollte kein Ende nehmen: schon erfüllte sie mit ihrem schuppigen Leibe das ganze Thal, und noch nicht war der Sonnenfleck erschienen. Darüber erschrak Salomo und begann vor Furcht so heftig zu zittern, dass ihm sein Ring vom Finger glitt, gerade in dem Augenblick, als der verhängnissvolle Sonnenfleck in der Quellmündung zum Vorschein kam; der Ring fiel gerade auf ihn, die Schlange brach mitten durch und verendete. Die hintere Hälfte des Ungeheuers blieb in der Quelle und verweste darin, so dass man das Wasser nicht trinken konnte. Salomo desinficirte die Quelle mit Schwefel, und nun verschwand zwar der faulige Geruch, der schwefelige ist ihr aber bis auf den heutigen Tag geblieben. Aus der in alle vier Winde verstreuten Asche des von Salomo verbrannten vorderen Theiles der Schlange ist eine andere Plage der Menschen entstanden: das Heer der sprungkräftigen Insecten, von denen jedoch Palmyra auf besondere Bitte des Salomo verschont ist“.

Die Djins und Drachen werden aber auch sonst in Verbindung mit Heilquellen gebracht, namentlich im Jemen, vgl. v. Maltzan Reisen in Südarab. 304 f., wo es eine Schlange ist, die die heisse Schwefelquelle von Msa'ide entstehen lässt, bei welcher man auch einen „Ginn" anruft; von dem Sprudel von جبل كرِه heisst es, dass die Dämonen, die sich darin aufhalten, den Kranken Heilung bringen, „die Leute von Ḍahr aber wissen, dass ein Drache — ثعبان — drin wohne, den sie und ihre Väter wohl kennen", s. Müller, Burgen Südarab. I, 35. Auf dem جبل أُنسى (Bekri 123) giebt es ein „Solimansbad", das vermuthlich ebenfalls schwefelhaltig ist, da derselbe Berg auch G. Kibrit genannt wird, s. Niebuhr Beschr. 235 Reise I, 407. Wer Lust hat, mag mit diesen gewiss alten Sagen die von der Aresquelle bei Theben und dem sie behütenden Drachen, den Kadmos erschlug, vergleichen.

Vogüé 106 (vgl. Beitr. 33) ist der Eigenname Z. 2 באסמי . .: Z. 8 a. E. liest man דילר.

Vo. 122 die Eigennamen Z. 3 sind zu lesen סיענא בר זב[יד]א; סיענא = סין + ענא „Sin erhört", vergl. oben Bôl'nâ; ב[סיענא zu ergänzen, wie Nöldeke Ztschr. 24, 105 vorschlägt, verbietet schon der mangelnde Raum.

Mo. 13. Die Inschrift ist so zu lesen:

צ]למא דנה די [בלש]ור
בר חנגו בר בלשורי יסדא
אקימו לה שמרפא ובנוי
ליקרה בן ח[י]ן שפר להן ול[
אלההון בירח כנון ש[נת

Der Eigenname בלשור kommt noch in der von Chwolson im Petersburger Bull. XX, 522 ff. veröffentlichten Grabinschrift vor; es ist vielleicht der Name Velsolus bei Treb. Pollio vit. Valer. z. A.; zu שמרפא = שמשרפא, vgl. ברפא = בולרפא, Hal. Mél. 106.

Mo. 18 Z. 6 ist ein י ausgefallen; die Zeile lautet vollständig:

י]רה וירגלת ול.

Die Inschrift No. 6 bei Schröder ist ebenso wie die der Petersburger Reliefs und die übrigen von Schröder mitgetheilten (mit Ausnahme von No. 8) mit rother Farbe nachgezogen; sie lautet nach wiederholter Revision:

חבל
אלהשא
בר
תימשא
די עבדלה
אלהשא
בר תימשא
בר שמשגרם
ח]בזי

Noch bemerke ich, dass bei Schröder S. 439 bei No. 5 links st. rechts, 440 No. 8 links daneben st. darüber, No. 9 rechts st. links und Kranz st. Kreuz zu lesen ist.

אוטכא S. 438 wird wohl = *Εὐτύχης* sein.

Ueber die Entwicklung d. indischen Metrik in nachvedischer Zeit.

Von

Hermann Jacobi.

Die vedische Metrik scheint von derjenigen der späteren Zeit, wie sie uns namentlich in der klassischen Sanskrit Literatur vorliegt, durch eine kaum zu überbrückende Kluft getrennt zu sein. Zwar erscheinen in der späteren Zeit einige Metren der früheren in nunmehr fest ausgeprägtem Rhythmus wieder, so Trishṭubh als Indravajrâ, Upendravajrâ und Upajâti, sowie Jagatî als Vaṃçasthâ und Indravaṃçâ, oder in verändertem Rhythmus wie Anushṭubh als Çloka; aber sieht man ab von diesen, allerdings stets den Vorrang vor den übrigen behauptenden Metren, so verbleibt uns eine grosse Zahl anderer mit theils neuem und zumeist äusserst verwickeltem Rhythmus, theils ohne wenigstens für unser Ohr vernehmbaren Rhythmus. Als Beispiele der ersteren Gattung — es sind die Aksharacchandas oder Vṛitta der indischen Metriker — nenne ich Drutavilambita, Mandâkrântâ, Çârdûlavikrîḍita etc., als ein Beispiel der letzteren die Âryâ. Für diese Metren lassen sich wenigstens direkt keine vedischen Vorbilder anführen. Daher glaubte man einen Schritt zu deren Erklärung gethan zu haben, wenn man die künstlichen Rhythmen auf einfachere zurückführte, die allerdings, weil historisch nicht nachweisbar, gewissermassen in der Luft schwebten. Der erste, welcher versuchte, einige Metra zu erklären und abzuleiten, war Ewald, Ueber einige ältere Sanskrit Metra, Göttingen 1827. Ewald's Gedanken hat dann weiter ausgeführt Gildemeister, in Lassens's Anthologia Sanscritica editio III p. 126 fg. Einzelne der von genannten Forschern gewonnenen Resultate sind unbestreitbar richtig; aber um zu einer Theorie der neueren indischen Metrik zu gelangen, bedarf es einer breiteren Basis. Wir müssen Einsicht darein gewinnen, wie sich auf dem uns jetzt wohlbekannten Boden der älteren Metrik die neuen Gebilde entwickeln konnten. Ich habe mir daher zur Aufgabe gesetzt, den Spuren nachzugehen, welche von der Entwicklung der vedischen Metrik zur späteren Kunde geben, und die Grundsätze aufzudecken, nach denen die indischen Dichter neue Strophen-

arten gebildet haben. Zu dem Zwecke sollen die Metren nach ihrem zeitlichen Auftreten in der Literatur betrachtet werden. Leider ist dies nur bei einer geringen Anzahl möglich, aber auch dies ist schon ein Gewinn.

1. Das Vaitâlîya und die Mâtrâchandas.

In der Pâli Literatur findet sich neben den Fortsetzern der älteren Metren in nicht gerade seltenem Gebrauche das Vaitâlîya. Den Bau desselben hat Fausböll in seiner Ausgabe des Dhammapada durch Analyse der 30 darin vorkommenden Vaitâlîya-Strophen untersucht. Als Typus ergiebt sich folgendes Schema:

$$\left.\begin{array}{l} \text{–}\smile,\ \text{–}\smile\smile\text{–},\ \smile\text{–}\smile\ \underset{-}{\smile} \\ \left.\begin{array}{l}\text{– –}\\ \smile\smile\text{–}\end{array}\right\},\ \text{–}\smile\smile\text{–},\ \smile\text{–}\smile\ \underset{-}{\smile} \end{array}\right\}\ \text{2mal.}$$

Wir wollen die einzelnen Füsse als Auftakt, 1. und 2. Fuss bezeichnen. Am festesten ist der zweite Fuss, da er mit nur fünf Ausnahmen in 120 Fällen den Dijambus, resp. den gleichwerthigen Päon secundus aufweist. Freier gestaltet sich der erste Fuss. Jedoch steht hier noch in drei Viertel aller Fälle der Choriambus, wie im Schema angegeben. Daneben aber finden sich andere, stellvertretende Versfüsse, und zwar: Epitritus secundus (6mal), Jonicus a minori (5mal), Epitritus quartus und primus (4 + 2). Als aus dem Choriambus durch Zusammenziehung der beiden mittleren Kürzen entstanden ist der Molossus zu betrachten, der im Dhammapada zwar nur einmal vorkommt, sonst aber (z. B. im Suttanipâta) nicht gerade unerhört ist. Genau dieselben Erscheinungen, wie der erste und zweite Fuss des Vaitâlîya, bieten in der gleichzeitigen Pâli Literatur der zweite und dritte Fuss der Jagatî und, sieht man von der katalektischen Ausgang ab, die Trishṭubh, wie man sich bei Fausböll l. c. überzeugen kann. Der Auftakt des Vaitâlîya besteht im ersten und dritten Pâda aus einer Länge oder zwei Kürzen, im zweiten und vierten aus einem Spondäus, Anapäst oder Amphimacer. In einem Sechstel aller Fälle hat der Auftakt in beiden Pâdas eine unregelmässige Gestalt, worüber man das Nähere bei Fausböll nachsehen möge. Die Häufigkeit der Unregelmässigkeiten gerade an dieser Stelle erklären sich aus der Natur des Auftaktes. In späterer Zeit, als das Metrum an Festigkeit gewonnen hatte, treten die Unregelmässigkeiten auch wieder zurück.

Das Vaitâlîya ist also eine Strophe von zweimal 9 + 11 (12) = 40 (—42) Silben. Im Veda giebt es nichts dem vollständig entsprechendes. Gleichwohl findet sich dort ein Analogon; es ist die Satobṛihatî, die aus 12 + 8 + 12 + 8 Silben besteht. Sie ist in späterer Zeit aufgegeben worden, wahrscheinlich weil die achtsilbigen und zwölfsilbigen Pâdas nicht demselben rhythmischen Typus zustrebten; erstere gestalteten sich zu Çloka-, letztere zu

Jagatî-Pâdas. Die Satobṛihatî hätte also folgendes Schema annehmen müssen:

⏓ – – –, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓ } 2 mal.
+ + + + ⏑ – ⏑ ⏓

Eine solche Strophe würde nun die doppelte Unzuträglichkeit gehabt haben, das die aufeinander folgenden Pâdas von zu ungleicher Länge und von verschiedenartigem Rhythmus waren[1]. Sollte der gleiche Rhythmus in beiden Pâdas eingeführt werden, so musste auch die Silbenzahl derselben geändert werden, weil der Anushṭubh-Rhythmus mit dem achtsilbigen Pâda enge verknüpft schien. Den Jagatî-Rhythmus durchzuführen, lag aber darum näher, weil derselbe viel fester als der Anushṭubh-Rhythmus ist und die Strophe mit ihm anhob. So mag man dazu gekommen sein, den ersten Fuss des Jagatî-Pâda in der Weise zu vertheilen, dass man seine erste Silbe dem ersten, seine letzten drei dem zweiten Pâda zuwies, und gleichzeitig den Jagatî-Rhythmus in beiden Pâdas zur Durchführung brachte.

Wem diese Ableitung des Vaitâlîya aus der Satobṛihatî zu künstlich erscheinen sollte, der möge sich daran erinnern, in wie willkürlicher Weise die Inder zu ritualistischen Zwecken Vedaverse zusammenzuleimen und zu zerschneiden pflegten. Eine solche Praxis musste zum Experimentiren mit Versmassen führen.

Uebrigens lässt sich die Entstehung des Vaitâlîya, wenn man auf eine direkte Anknüpfung an ein vedisches Muster verzichten will, auch einfacher aus der Jagatî erklären. Man braucht nämlich nur in der Jagatî die Pâdas im Anfange um abwechselnd drei und eine Silbe zu verkürzen, um das Vaitâlîya-Schema zu erhalten.

Nach beiden Herleitungen ergiebt sich also als Urtypus des Vaitâlîya folgendes Schema:

–, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓ } 2 mal.
– ⏑ –, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓

Im Auftakt der ungraden Pâdas konnte nun durch Auflösung der Länge der Pyrrhichius stehen; in den graden Pâdas konnte für den Amphimacer der Anapäst eintreten, da die erste Silbe ebenso wohl anceps ist wie die letzte[2]. Endlich liessen sich die beiden Kürzen des Anapäst zu einer Länge zusammen ziehen. So entstand der Typus des Vaitâlîya, wie er uns in der Pâli Literatur entgegen tritt.

Es ist von Interesse, zu sehen, wie sich dieses erste neue Metrum weiter gestaltet hat. Wir begegnen ihm zunächst wieder in der älteren J a i n a Literatur. Das zweite Adhyayana des

1) Letzterer Uebelstand machte sich in der älteren Zeit weniger fühlbar, weil damals der Rhythmus noch weniger fest ausgeprägt war.

2) Man denke an Indravajrâ und Upendravajrâ, Vaṃçasthâ und Indravaṃçâ.

ersten Çrutaskandha des Sûtrakṛitâṅga ist in dem damals schon so benannten[1]) Metrum abgefasst. Die Gesetze desselben sind insofern von den früheren verschieden, als im ersten Fusse das quantitirende Princip über das silbenzählende gesiegt hat. Das Schema ist folgendes:

⏑⏑ –, ⏑⏑ – ⏑⏑ – ⏑ –, ⏑ – ⏑ – ⏓
– ⏑⏑ – ⏑⏑ } [illegible] } 2 mal.
– – –
⏑⏑ – ⏑⏑ – ⏑ –, ⏑ – ⏑ – ⏓

Der zweite Fuss jedes Pâda ist gegen die frühere Zeit nicht verändert. Die Uebersicht über die verschiedenen Vorkommnisse in dem Auftakte und ersten Fusse giebt folgende Tabelle:

I. Fuss	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	Summe
Pâda I										
–	62	17	5	1	8	2	1	—	—	96
– –	36	11	3	—	1	—	—	—	—	51
Pâda II										
– –	45	12	1	—	—	—	—	—	—	58
⏑ – –	40	7	—	—	—	—	1	1	1	50
– – –	15	4	—	—	—	1	—	—	—	20
– ⏑ – –	7	1	—	—	—	—	—	—	—	8
⏑ – –	6	1	—	—	—	—	—	—	—	7
– – –	2	—	—	—	—	—	—	—	—	2
Summe	213	53	9	1	9	3	2	1	1	292[2])

1) Dies geht nämlich aus dem Schlussvers des ersten Uddesao hervor, wo ein Wortspiel auf den Namen des Metrums gemacht wird (veyâlamaggam âgao). Die eigentliche Bedeutung ist nämlich karmaṇo *vidâramârgam* âgataḥ. Prof. Weber will allerdings daraus schliessen, dass „das Zusammentreffen dieses Namens mit dem Namen unseres Capitels (es heisst nämlich Vaitâliya) hier darauf zurückzuführen [sei], dass dies Metrum eben nach dem darin abgefassten Texte benannt worden sei". Als Stütze für seine Ansicht bringt er den von Varaha Mihira angeführten prâkritischen Namen *Mâgadhî* (für Vaitâliya) bei, in welchem er eine Beziehung auf die Sprache der Jainas resp. der Buddhisten erblickt. Es ist nun a priori unwahrscheinlich, dass der kleine Jainatext — es sind nur 75 Strophen — die Ursache der Benennung des Metrums auch bei Brahmanen gewesen sei. Wäre dieser Jainatext der erste in Vaitâliya abgefasste gewesen, so wäre die Sache noch denkbar; aber wie wir eben sahen, ist das Vaitâliya der Jainas jünger, als das der Bauddhas. Was den Namen betrifft, so wurde Vaitâliya offenbar mit Vaitâlika zusammengebracht, und da nun *mâgadha* synonym mit *vaitâlika* ist (siehe z. B. Mallinâtha zu Çiçupâlabadha 11, 1), so konnte Mâgadhî synonym mit Vaitâliya sein. Das Vaitâliya scheint also als das hauptsächlich von den königlichen Barden cultivirte Metrum betrachtet worden zu sein. Ich erkläre den Namen Vaitâliya aus dem Umstande, dass die Strophe nicht in Gaṇas zu vier Moren eingetheilt wurde, obschon dies bei jeder Form derselben möglich ist; dass sie also nicht nach Takten (tâla) gesungen wurde. Der Zusammenhang der Gaṇas mit dem Tâla wird unten bei der Besprechung der Âryâ erörtert werden.

2) Vier Pâdas mussten beiseite gelassen werden und eine ganze Strophe habe ich übersehen.

Betrachten wir nun das Verhältniss der vorliegenden Vaitâlîya-Form zu der früheren, so finden wir im ersten Fusse neben dem entschieden vorherrschenden Choriambus noch eine beträchtliche Anzahl von aus demselben durch Zusammenziehung der Kürzen (– – –) und Auflösung der ersten Länge (⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –) entstandener Metren, welche in der älteren Form entweder selten sind, oder ihr zu fehlen scheinen, wogegen die früher verhältnissmässig nicht seltene andere viersilbige Metren in den Hintergrund gedrängt sind und nur einen verschwindend kleinen Bruchtheil der Gesammtsumme ausmachen. Zu beachten ist, dass der erste Fuss in den ungraden Pâdas grössere Mannigfaltigkeit aufweist als in den graden: in letzteren scheint der Jonicus a minori und – – ⏑ ⏑ gemieden zu werden. Für Abwechselung in den graden Pâdas sorgte der Auftakt, der hier mehr Formen zulässt als in den ungraden Pâdas.

Im Auftakte der ungraden Pâdas ist das alte Verhältniss bewahrt: die Länge überwiegt noch entschieden gegenüber den beiden Kürzen. Der Auftakt der graden Pâdas weist aber neue Verhältnisse auf, insofern auch hier wie im ersten Fusse das quantitirende Princip vorherrscht. Es finden sich nämlich der Spondäus und Anapäst beinahe gleich häufig, während der mit letzterem gleichwerthige Amphimacer, der in der älteren Form ein Sechstel aller Fälle ausmachte, nur in wenigen Fällen vorkommt (1 : 20). Das nicht seltene Auftreten des Dactylus (1 : 9) und das sporadische des Proceleusmaticus beweisen den Sieg des quantitirenden Princips. Im Ganzen ist der ursprüngliche Charakter des Metrums verdunkelt worden.

Die indischen Metriker[1]) lehren über das Vaitâlîya folgendes[2]). Die 14 Moren der ungraden und die 16 der graden Pâdas zerfallen in einen festen und einen beweglichen Theil. Der feste Theil ist in beiden Pâdas – ⏑ – ⏑ –, der bewegliche Theil besteht aus den übrigbleibenden Moren, 6 in den ungraden, 8 in den graden Pâdas. Von diesen Moren dürfen nur die ungraden mit der folgenden zu einer Länge zusammengezogen werden. In den ungraden Pâdas müssen im beweglichen Theile wenigstens zwei Längen stehen. Danach ist das Schema:

---

1) Ich habe in dieser ganzen Untersuchung Weber's vorzügliche Abhandlung „Ueber die Metrik der Inder" auf Schritt und Tritt benutzt. Statt bei jedem einzelnen Punkte darauf zu verweisen, möge dieser eine Hinweis genügen. Aus Weber's Indices wird man leicht entnehmen können, wo die betreffenden Stellen zu finden sind.

2) Das Vaitâlîya gehört zu den Mâtrâchandas, d. h. denjenigen Versen, deren Anzahl von Moren bestimmt ist, wie bei den Gaṇacchandas. Der Unterschied von letzteren ist der, dass die Moren nicht zu je vier in Gaṇas eingetheilt werden. Da die Gaṇas den musikalischen Takten (namentlich dem $^{2}/_{4}$ Takt) entsprechen, so würde folgen, dass das Vaitâlîya nicht in taktmässigem Gesange, sondern nur im Recitativ vorgetragen wurde.

[illegible] } 2 mal.

Dies Schema stimmt mit dem aus dem Sûtrakṛitâṅga gewonnenen überein, nur dass der Amphimacer im (früheren) Auftakte fehlt. Auch die Bestimmung, dass im beweglichen Theile nicht sechs Kürzen stehen dürfen, finden wir in der älteren Zeit beobachtet, wie ein Blick auf die Tabelle auf Seite 593 lehrt. Im Uebrigen schliessen die Metriker also die in den älteren Strophen beobachteten Anomalien aus und erlauben nur das Regelmässige.

Wird gegen die obige Regel die zweite und dritte More in den ungraden, oder die vierte und fünfte in den graden Pâdas zu einer Länge contrahirt, oder geschieht beides zugleich, so entstehen Strophen, die der Reihe nach die Namen *Udîcyavṛitti*, *Prâcyavṛitti* und *Pravṛittaka* führen. In diesen Versen ist also die Erinnerung an den Unterschied von Auftakt und erstem Fuss geschwunden.

Ausserdem werden noch zwei Modalitäten des gewöhnlichen Vaitâlîya erwähnt, nämlich 1) die *Âpâtalikâ*, in welcher der Dijambus durch den Jonicus a minori ersetzt ist, 2) das *Aupacchandasaka*, in welchem jedem Vaitâlîya-Pâda hinten eine Silbe zugesetzt wird. Das erste Vorbild des Aupacchandasaka findet sich, um das hier nachzuholen, im Dhammapada v. 371, siehe Fausböll, p. 442. Dann werden noch alle Pâdas gleich den ungraden (*Câruhâsinî*) oder gleich den graden (*Aparântikâ*) gebildet.

Das Vaitâlîya ist in der **klassischen** Periode zu einem festen Metrum erstarrt:

[illegible] } 2 mal.

Diese Form steht dem Urtypus sehr nahe; sie unterscheidet sich davon nur durch die Auflösung der Länge im Auftakte der ungraden Pâdas und die Ersetzung der ersten Länge durch eine Kürze im Auftakte der graden Pâdas.

Das *Aupacchandasika* oder *Vasantamâlikâ* ist ebenso erstarrt und unterscheidet sich von dem Vaitâlîya nur durch die Zufügung einer Länge in jedem Pâda. Aus einer der vielen Varietäten des älteren Aupacchandasaka ist die *Pushpitâgrâ* entstanden; sie hat folgende Form:

[illegible] } 2 mal.

2. Die Âryâ und die übrigen Gaṇacchandas.

In der Pâli Literatur scheint die Âryâ, welche das beliebteste Versmass im jüngeren Prâkṛit ist und wahrscheinlich von dort Eingang in die Sanskrit Literatur gefunden hat, noch gänzlich zu

fehlen. Sie begegnet uns zuerst in der Jaina Literatur und zwar in doppelter Gestalt. In den j ü n g e r e n Theilen der heil. Schrift tritt nämlich die Âryâ in derjenigen Form, welche uns aus der übrigen Prâkṛit und Sanskrit Literatur bekannt ist, ungemein häufig auf, ja man kann sagen, sie ist das herrschende Metrum dieser Zeit. In den ä l t e r e n Theilen der Literatur, in welchen noch der Çloka und Trishṭubh die erste Rolle spielen, findet sich diese Form der Âryâ nur in einzelnen eingestreuten Versen, die sich sofort als spätere Zusätze erweisen. Dagegen sind zwei grössere Abschnitte [1]) in unzweifelhaft alten Werken, nämlich Âcârâṅga 1, 8 und Sûtrakṛitâṅga 1, 4 in Âryâ-Strophen abgefasst, die bedeutend von der späteren abweichen [2]). Und zwar sind in diesen Strophen beide Vershälften gleichgebildet; sie würde daher Gîti genannt werden können. Der zu Grunde liegende Typus ist folgender:

⏑⏑ –, – – ⏑, ⏑⏑ –, ⏓ }
⏑⏑ }
– – } , – – –, ⏑⏑ –, ⏓ } 2 mal.

Zunächst ist zu beachten, dass die letzte Silbe eines jeden Pâda kurz oder lang sein kann [3]); wir haben es also mit echten Pâdas zu thun, und diese Strophe ist nicht wie die spätere Âryâ in zwei Halbverse zu zerlegen, die durch eine Cäsur in zwei Hälften zerfallen, sondern in vier Pâdas.

Man bemerke ferner, dass die graden Pâdas von den ungraden sich nur durch Zufügung des Auftaktes unterscheiden. Wir wollen aber den Auftakt der graden Pâdas mit dem Schlusstakte des vorhergehenden Pâda zusammen „vierten Fuss" benennen, um dieselbe Bezeichnung der Füsse wie bei der gewöhnlichen Âryâ zu haben. Doch muss im Auge behalten werden, dass diese Bezeichnung stricte genommen nicht richtig ist, da besagte Schluss- und Auftakte noch keinerlei Einheit bilden.

---

1) Im Sûtrakṛitâṅga I, 4 finden sich 53 Strophen, von denen die letzte des zweiten Uddesao wegbleiben musste; ausserdem schienen mir hoffnungslos verderbt zu sein 1, 1, 19a und 25b; 2, 3b und 5b. Es bleiben also 100 Verhälften. Von diesen sind als nicht scandirbar 2 erste Pâdas und 6 zweite Pâdas in der folgenden Aufstellung nicht berücksicht worden. Der Text des Âcârâṅga Sûtra ist metrisch stärker zerrüttet. Ich berücksichtige 87 von 128 Halbversen, und bemerke, dass von den beiseite gelassenen Halbversen 19 erste Pâdas und 15 zweite Pâdas (bei 5 der letzteren abgesehen von dem vierten Fusse) dem oben angegebenen Schema entsprechen.

2) Was die Prosodie in Jaina Versen aus alter Zeit betrifft, so gelten e und o als anceps; dasselbe gilt von den Endungen *hiṃ*, *ṇaṃ*, *iṃ* des Plural (Instr. Gen., Nom. Acc. Neutr.), wofür ja auch *hi*, *ṇa*, *i* geschrieben werden kann. Zuweilen ist selbst das *aṃ* des Acc. sing. kurz.

3) Einige indische Metriker lehren die unbedingte Schwere eines Vokals am Ende des Pâda, während andere sie nur bei Strophen von gleichen Pâdas zulassen. Siehe C a p p e l l e r, Die Gaṇacchandas. Ein Beitrag zur indischen Metrik. Leipzig 1872, p. 22 fg., wo die einschlägigen Stellen der Metriker gesammelt sind.

Der in beiden Pâdas gleiche Theil kann nun vier regelmässige Formen haben, deren Vorkommen im Sûtrakṛit. folgende Tabelle lehrt:

	1. Pâda.	2. Pâda.	Summe.
– –, ⏑ – ⏑, – –, ⏓	30	43	73
⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – –, ⏓	27	22	49
– –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏓	13	10	23
⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏓	7	4	11
Summe	77	79	156

Die letzten Horizontal-Summen im Âcâr. S. betragen: 93, 94, 187. Der gleiche Theil beider Pâdas hat die im Schema angegebene Form in 73% im Â. S., in 78% im S. S.

Das Vorkommen der einzelnen Metren im S. S. ist in folgenden Tabellen angegeben. Die erste Linie enthält die Zahlen für die regelmässigen, die zweite für die unregelmässigen Pâdas, die dritte die Summen aus beiden. Für das Â. S. führe ich nur die Summen an.

Spondäus im	I.	III.	V.	VII. Fusse.
	43	57	53	65
	10	9	3	11
Summe im S. S.	53	66	56	76
„ „ Â. S.	46	54	64	55

Anapäst im	I.	III.	V.	VII. Fusse.
	34	20	26	14
	6	11	6	2
Summe im S. S.	40	31	32	16
„ „ Â. S.	40	28	17	29

Aus diesen Zahlen ergiebt sich, dass der Spondäus in allen ungraden Füssen häufiger ist als der Anapäst. Letzterer ist relativ am häufigsten im Anfange des Pâda. An dritter und siebenter Stelle wurde er wahrscheinlich mehr gemieden, weil sonst drei Kürzen auf einander gefolgt wären, nämlich eine des vorausgehenden Amphibrachys und zwei des Anapäst. Ein ähnlicher Grund veranlasste das seltenere Auftreten des Anapäst an fünfter Stelle, weil derselben häufig eine oder zwei Kürzen vorausgehenden.

Im 2. u. 6. Fusse ist der Amphibrachys Regel.

Amphibrachys im	II.	VI. Fusse.
	77	79
	6	7
Summe im S. S.	83	86
Summe im Â. S.	74	79

Im Auftakte (bei den graden Pâdas) steht regelmässig ⏑ ⏑ oder –

–	im S. S. 58;	im Â. S. 33
⏑ ⏑	„ „ 10	„ „ 18
⏑ –	„ „ 20	„ „ 30
Summe	„ „ 88	„ „ 81

S. S. hat als Auftakt zweimal eine Kürze, 2 Spondäus, 1 Anapäst, 1 Jambus; Â. S. 2 Jamben. Ausserdem hat das Â. S. zweimal die Cäsur nach und einmal vor dem vierten Fusse.

Ueber das Vorkommen der übrigen unregelmässigen Füsse orientiren folgende Tabellen.

S. S. hat im	II.	VI. Fusse.	Â. S. hat im	II.	VI. Fusse.
Anapäst	9	5	. . . .	5	7
Spondäus	3	—	. . . .	5	—
Proceleus.	1	2	. . . .	2	—
Tribrachys	2	—	. . . .	—	—
Jambus	—	1	. . . .	—	—
Dactylus	—	—		1	1
Summe	15	8		13	8

In den ungraden Füssen hat das S. S.

	I.	III.	V.	VII.
Dactyl.	1 (1)	— (5)	1 (5)	1 (3).
Amphibr.	—	1	4 (1)	—
5—6 Moren	3	—	1	—
Jambus	—	—	—	1
Proceleus.	1	—	—	—
Summe	5 (1)	1 (5)	6 (6)	2 (3)

Die eingeklammerten Zahlen gelten für das Â. S.

Fassen wir das Resultat für das S. S. in einer Tabelle zusammen. In erster Linie stehen die Zahlen der regelmässigen Versfüsse, in zweiter die der unregelmässigen, in dritter sind die nicht scandirbaren Verse registrirt.

I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
93	83	97	88	88	86	92
5	15	1	6	6	8	2
2	2	2	6	6	6	6
100	100	100	100	100	100	100.

Suchen wir uns nun die **Entstehung** der beschriebenen Âryâ zu erklären. Bei genauerer Betrachtung der Âryâ wird ihre Aehnlichkeit im Baue mit dem Vaitâlîya auffallen. Beide Strophen bestehen aus zweimal 14 + 16 Moren. Ja, man kann durch eine Verschiebung eines Theiles des Vaitâlîya dasselbe in die Âryâ

umwandeln. Denken wir uns nämlich die Silben des ursprünglichen Vaitâlîya in Gaṇas zu vier Moren eingetheilt:

– –, ⏑⏑⏑ –, ⏑ – ⏑ –, ⏓ |
– –, – –, ⏑⏑⏑ –, ⏑ – ⏑ – ⏑, ⏓ |

und nunmehr den 2. mit dem 3., den 6. mit dem 7. Fusse vertauscht, so erhalten wir das oben angegebene Schema der Âryâ.

Aber nicht nur in der Anlage, ich möchte sagen: den Grössenverhältnissen, entsprechen sich die Âryâ- und Vaitâlîya Strophen, sondern auch in Einzelheiten.

In dem Vaitâlîya darf nämlich nicht am Anfange der graden Pâdas und an derjenigen Stelle, welche dem fünften Fusse der Âryâ entspricht, ein Amphibrachys stehen, weil sonst eine More des Auftaktes mit einer solchen des folgenden Fusses zusammengezogen werden müsste. Dasselbe Gesetz gilt bekanntlich auch für die Âryâ. Ferner hat der Auftakt der graden Pâdas im Vaitâlîya die Formen ⏑ ⏑ ⏑ – und – ⏑ –, und die Âryâ hat an derselben Stelle – und – –, die nach dem quantitirenden Principe der Âryâ nicht gleichwerthig sein können. Alles dies läss keinen Zweifel übrig, dass die Âryâ zu dem Vaitâlîya in einer engeren Beziehung steht. Da nun das Vaitâlîya früher in der Literatur beglaubigt ist als die Âryâ und einen schon der älteren Zeit angehörigen Rhythmus hat, während die Âryâ später auftritt und einen neuen Rhythmus zur Schau trägt, so ist es wahrscheinlich die Ausgangsform für die Âryâ, wie nachweisbar für eine ganze Reihe späterer Metra.

Die Âryâ unterscheidet sich von dem Vaitâlîya zunächst durch ihr abweichendes Princip der Messung. Während nämlich das Vaitâlîya noch wie vedische Verse nach viersilbigen Füssen gemessen wird, liegt der Âryâ der Gaṇa, der Fuss von vier Moren, welche in verschiedener Weise zusammengezogen werden können, zu Grunde. Letzterer ist aber ein musikalisches, kein rein metrisches Gebilde, da es im einfachen Vortrag nicht rhythmisch empfunden wird und nur in der Musik zur Geltung kommt. In der That lässt sich die Âryâ wie alle Gaṇacchandas nicht nur in unsere Musik nach dem $^4/_4$ oder $^4/_8$ Takt setzen, sondern auch in indische nach dem Drutatritâlî und Thoongree Tâla [1]. Doch lässt sich auch die Beziehung der Gaṇas zur Musik direkt nachweisen. Denn den zum Gesange bestimmten Liedern des Gîtagovinda und der Vikramorvaçî liegt die Gaṇa-Eintheilung zu Grunde. Der Umstand, dass die Âryâ ein volksthümliches Metrum ist, spricht dafür, dass sie eine Gesangstrophe war [2]. Es ist

1) Siehe *Tagore*, English verses set to Hindu Music, Calcutta 1875 p. V fg. wo einige Beispiele von Tâlas aufgeführt werden.

2) Beide Stücke, welche in der oben beschriebenen Form der Âryâ gedichtet sind, haben einen mehr populären als streng dogmatischen Charakter.

ferner zu beachten, dass die Âryâ in den älteren Kâvyas fehlt, dagegen in den Dramen vielfach verwandt wird: die lyrischen Partieen der Dramen sind aber höchst wahrscheinlich gesungen worden.

So hätten wir denn die Annahme zu machen, dass ein ursprünglich musikalisches Princip Eingang in die Metrik fand, und dass durch seinen Einfluss der Rhythmus des Vaitâlîya verändert und umgebildet wurde. Das Vaitâlîya lässt sich zwar in allen seinen Entwicklungsformen in Gaṇas eintheilen, wie oben gezeigt, aber dadurch würde das Verhältniss von Auftakt und folgendem Fusse verwischt worden sein; überdies würde der musikalische Ictus (âghâta) mit dem metrischen Rhythmus in Widerspruch gestanden haben, wenn nämlich in alter Zeit ebenso wie jetzt die erste Note eines Taktes den Shoma trug [1]. Dies war wahrscheinlich der Grund, weshalb der Rhythmus des Vaitâlîya abänderte, als es zur Gesangstrophe erhoben wurde. Wir haben oben gesehen, dass man zur Âryâ gelangen kann, wenn man in dem Vaitâlîya den 2. und 6. mit dem 3. und 7. der von uns eingeführten Gaṇas vertauscht. Doch wie verfiel man gerade auf dieses Mittel, um sich das Vaitâlîya sanggerecht zu machen? Ich glaube auch hierauf eine Antwort geben zu können.

Die Trishṭubh war in der vedischen Periode das am meisten gebrauchte Metrum. Sie bewahrte aber auch dann noch eine grosse Bedeutung, als sie an den Çloka den Vorrang abgetreten hatte, da sie namentlich gebraucht wurde, sobald der Ton der Darstellung sich hob. Es steht also zu vermuthen, dass die Trishṭubh auf die Entwicklung der indischen Metrik einen grossen Einfluss ausüben musste, eine Vermuthung, die wir später an andern Erscheinungen noch des weiteren wahrscheinlich machen werden.

Der Typus der Trishṭubh nun ist: ⏑– – – – – – – – – – – ⏓
Die erste Silbe kann auch eine Kürze sein. Aber die Länge überwiegt, und der Umstand, dass in der Pâli Literatur und bei den Jainas häufig zwei Kürzen an ihrer Stelle erscheinen, deutet darauf hin, dass das metrische Gefühl des Inders in der ersten Silbe eine Länge erwartete. Setzt man nun an Stelle der vierten Länge eine Kürze [2], so erhielt man den Rhythmus der Âryâ:

⏑⏑ –, ⏓ – –, ⏑⏑ –, – | – –; ⏑⏑ –, ⏓ – –, ⏑⏑ –, – [– – –]

Zunächst allerdings, glaube ich, wird man so nur den Rhythmus des ersten Pâda gewonnen und dem des Vaitâlîya substituirt haben.

Âcârânga I, 8 könnte man eine Ballade von dem glorreichen Leiden unseres Herrn Mahâvîra nennen. Sûtrakṛitânga I, 4 handelt von der Nichtsnutzigkeit der Weiber, ebenfalls ein offenbar recht populärer Gegenstand.

1) Siehe die Beispiele bei Tagore a. a. O.

2) Fortsetzer der so entstandenen Trishṭubh-Form werden p. 610 behandelt werden.

Darauf formte man den zweiten Pâda ebenso um, wobei denn ein Auftakt übrig blieb. Diese Annahme scheint mir für die älteste Zeit, wo die Pâdas noch unter einander gleichberechtigte Glieder oder Zeilen der Strophen waren, nothwendig. Aber es konnte nicht lange verborgen bleiben, dass durch Zusammenlegung zweier Pâdas gewissermassen Raum geschaffen wurde für zwei beinahe vollständige Trishṭubhzeilen; man liess also die erste Trishṭubhzeile in den zweiten Pâda des Vaitâliya übergreifen, und begann dann, wie oben im Schema angedeutet, die zweite Trishṭubhzeile. Das war offenbar der Grund, weshalb die ursprüngliche Selbständigkeit der Pâdas aufgegeben und aus zwei Pâdas der nun zusammenhängende Halbvers der späteren Âryâ gebildet wurde. Zunächst blieb dort, wo der 1. oder 3. Pâda endete, die Cäsur. Dergleichen Strophen sind noch in der Prâkṛit Poesie, bei Brahmanen und Jainas, sehr häufig, auch noch bei älteren Sanskritautoren z. B. Varâha Mihira. Diese von dem späteren Typus hinsichtlich der Stelle der Cäsur abweichende Strophen gelten den indischen Metrikern als cäsurlos und solche werden von ihnen *Vipulâ* genannt. Die Cäsur mitten in einem Gaṇa musste aber störend wirken, daher man sie in den Anfang derselben verlegte. So entstand ein neuer Typus der ersten Âryâhälfte:

– –, ⏑ – ⏑, – – | ⏑ – ⏑, – –, ⏑ – ⏑, – –; –

Diesen finden wir später weiter dadurch entwickelt, dass das quantitirende Princip, wonach zwei Kürzen gleich einer Länge sind, in allen Füssen sich geltend machte und so das proteusartige Metrum der späteren Zeit hervorrief. Aber Spuren des ursprünglichen Verhältnisses blieben bestehen, zunächst in der *Capalâ*-Form der Âryâ, welche an zweiter und vierter Stelle einen Amphibrachys umgeben von langen Silben verlangt. Ferner ergeben die sehr umfangreichen Zählungen, die Cappeller an der gemeinen Âryâ angestellt hat [1]), dass auch bei ihr noch in den ungraden Füssen der Spondäus, in 2. und 6. der Amphibrachys entschieden vorwiegt. Im vierten Fusse bleibt dagegen der Amphibrachys hinter dem Spondäus zurück. Auch dies erklärt sich aus dem älteren Schema, da ja der vierte Fuss aus dem Schlusstakte des ersten und dem Auftakte des zweiten Pâda entstanden ist, von denen der erstere die Form ⏑ –, der zweite meistens die Form ⏑ ⏑ seltener – – hatte. Es erübrigt eine Eigenthümlichkeit der späteren Âryâ zu besprechen, die Verkürzung des 6. Fusses in der zweiten Vershälfte. Statt des Amphibrachys steht nämlich im 2. Hemistich

---

1) Siehe dessen oben citirte Abhandlung. Cappeller's Fleiss ist belohnt worden dadurch, dass er den ursprünglichen Typus der Âryâ, abgesehen von der Cäsur, richtig eruirt hat. Ich erkenne dies um so bereitwilliger an, als ich seine Hypothese über die Entstehung dieses ältesten Typus aus einem dem Asclepiadeum majus entsprechenden Versmasse zurückweisen muss

eine kurze Silbe. Diese Erscheinung hat meines Erachtens ihren Grund nicht in der Natur des Metrums selbst, da die älteste Form nichts dergleichen hat, sondern in seiner Bestimmung zur Gesangstrophe. Wir haben nämlich in dem Gîtagovinda eine grosse Verschiedenheit von Gesangstrophen, und alle haben die Eigenthümlichkeit, dass in ihnen entweder alle vier Zeilen, oder doch wenigstens drei derselben untereinander verschieden sind. Offenbar ist die Verkürzung des vierten Pâda der Âryâ demselben Bestreben zuzuschreiben, die Zeilen der zum Singen bestimmten Strophe ungleich zu bilden. Warum zu diesem Zwecke gerade der 6. Fuss in der gegebenen Weise verkürzt wurde, darüber wage ich folgende Vermuthung. Wenn im 6. Gaṇa der Proceleusm. eintritt, so steht nothwendig eine Nebencäsur nach der ersten Kürze. Indem man so von dem in zwei Theile gespaltenen Gaṇa die letztere Hälfte wegliess, gewann man ungezwungen die Möglichkeit, ein verkürztes Hemistich zu bilden. Analog der Verkürzung des letzten Halbverses ist die Verlängerung beider unverkürzter Halbverse in der Âryâgîti. Jedoch scheint letzteres keinen andern Grund zu haben, als das bekannte Streben, zu einem katalektischen Verse einen akatalektischen zu bilden. Als Muster dienten Trishṭubh und Jagatî, Vaitâlîya und Aupacchandasaka, doch mit dem Unterschiede, dass bei diesen es sich um katalektische und akatalektische Pâdas, bei der Âryâ und Âryâgîti um Hemistiche handelt.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass das älteste Beispiel der jüngeren Âryâ jene den nördlichen und südlichen Buddhisten gemeinschaftliche Glaubensformel ist; dieselbe lautet verbessert[1]:

ye dhamma hetupabhavâ tesaṃ hetuṃ tathâgato âha |
tesaṃ ca yo nirodho evaṃ vâdî mahâsamaṇo ||

In dieser Strophe ist der ursprüngliche Rhythmus noch ziemlich rein bewahrt.

Das Resultat unserer Untersuchung über die Entstehung und Entwicklung Âryâ ist also, dass sie aus dem Vaitâlîya mit Anlehnung an die Trishṭubh unter dem Einflusse der Musik entstanden ist. Ersterer Einfluss bewirkte ferner die engere Aneinanderschliessung von je zwei auf einander folgenden Pâdas, letzterer die Verkürzung des vierten Pâda.

3. Die Vishamavṛitta.

Vishamavṛitta sind Strophen, in welchen die einzelnen Pâdas ungleich gebildet sind. Abgesehen von dem hierhin gehörigen Çloka und den *Padacaturûrdhva* sind alle von Piṅgala

---

1) Ich lese *dhamma* statt des überlieferten *dhammâ*, weil dadurch das Metrum richtig wird. Die Stammform statt des richtigen Plural erregt kein Bedenken in der Volkssprache, aus der diese Strophe wahrscheinlich stammt. Aehnliches findet sich häufig genug in den Gâthâs der Buddhisten. *hetupabhavâ* statt *hetuppabhavâ* metri causa. *tesaṃ* statt *teshaṃ*.

aufgeführten Strophen dieser Gattung in Gaṇas von vier Moren eintheilbar, was die indischen Metriker nicht angeben und bisher nicht bemerkt worden zu sein scheint. Ich werde zur Begründung meiner Beobachtung die Schemata der einzelnen Metra in Gaṇas zerlegt hier aufführen.

Udgatā. (In diesem Metrum ist der 12. Sarga der Kirâtârjunîya und der 5. des Çiçupâlabadha abgefasst.)

[illegible]

[illegible]

Halâyudha giebt an, dass Pâda 1 und 2 zusammen, in eins (ekataḥ), zu sprechen seien. Der Grund liegt auf der Hand: das Ende des Pâda fällt mitten in einen Gaṇa; darum wurden beide Pâdas zu einer Zeile zusammengezogen. Aus demselben Grunde hätte der zweite und dritte Pâda zusammengezogen werden können, was nach dem Wortlaute des Piṅgala nicht ausgeschlossen ist. Aber die Tradition der Commentatoren wenigstens verlangte nach dem ersten Halbverse eine Pause.

Von der Udgatâ giebt es zwei Varietäten:

1) *Lalita*, wenn nämlich im Auftakte des dritten Pâda die Länge in zwei Kürzen aufgelöst werden: [illegible]

2) *Saurabhaka*, wenn im ersten Takte desselben Pâda statt des Proceleusmaticus der Amphibrachus eintrat: [illegible]

Upasthitapracupita, dessen 1. Pâda der längere Vaitâliya-Pâda vermehrt durch einen Jonicus a minori, und der 2. Pâda der längere des Aupacchandasaka mit Auflösung der ersten Länge des ersten Fusses ist. Das Schema ist folgendes:

[illegible]

[illegible]

Hier wird der dritte und vierte Pâda in eins gesprochen, aus demselben Grunde wie oben.

Auch von dieser Strophe giebt es zwei Varietäten:

1) *Vardhamâna*, bei dem der 3. Pâda verdoppelt ist: [illegible]. Diese Strophe hat also fünf Pâda von denen der vierte und fünfte in eins zu sprechen sind.

2) *Çuddhavirâḍrishabha*, wenn der dritte Pâda des Upasth. folgende Form hat [illegible] i. e. des kürzeren Vaitâlîyapâda.

Diese zwei Strophen mit ihren Unterarten sind also aus Gaṇas aufgebaut. Sie scheinen erstarrte Gesangsstrophen zu sein: denn von denen des Gîtagovinda unterscheiden sie sich hauptsächlich nur dadurch, dass die einzelnen Gaṇas fest sind und keine Auflösungen oder Zusammenziehungen gestatten.

Ungewiss ist, ob nicht auch einige der *Padacaturûrdhva*

Strophen, d. h. Strophen, die aus 8 + 12 + 16 + 20 Silben bestehen, Gaṇa-Eintheilung hatten. *Âpîḍa* heisst eine solche Strophe, wenn am Ende jedes Pâda zwei lange Silben stehen, während die übrigen kurz sind; *Pratyâpîḍa* dagegen, wenn die beiden ersten, oder auch die 2 ersten und 2 letzten lang sind. Hier liesse sich auch nach Gaṇas eintheilen:

[illegible]

und umgekehrt

[illegible]

und ebenso

[illegible]

Jedoch bin ich zu der Annahme geneigt, dass hier eine metrische Künstelei vorliegt, und dass die Eintheilbarkeit in Gaṇas nur zufällig ist.

Die Ardhasamavṛitta.

So heissen solche Strophen, deren Vershälften gleich, die zusammengehörigen Pâdas dagegen ungleich sind. Hierhin werden zwei Arten der *Trishṭubh* gerechnet, die *Âkhyânakî*, in welcher die ungraden Pâdas mit [illegible], die graden mit [illegible] anheben, und die *Viparîtâkhyânakî*, wo das umgekehrte der Fall ist; ferner drei Arten des *Âupacchandasaka*, die *Vasantamâlikâ* oder das *Aupacchandasika* von der Form:

Pushpitâgrâ: [illegible]

und *Bhadraviráṭ:* [illegible]

Ketumatî: [illegible]

scheint sich an die Âpâtalikâ anzuschliessen, während die vier folgenden Strophen dactylischer und anapästischer Rhythmus zu Grunde liegt.

Vegavatî: [illegible]

Drutamadhyâ: [illegible]

Hariṇaplutâ: [illegible]

Upacitraka: [illegible]

wie die *Yavamati:* [illegible] | [illegible] | aus Trochäen zusammengesetzt ist.

Was oben über Âpîḍa und Pratyâpîḍa gesagt ist, gilt auch von der *Çikhâ* und *Khañjâ*, deren Pâdas abwechselnd aus 29 und 31 Silben bestehn, resp. vice versa; alle Silben sind bis auf die letzte in jedem Pâda kurz. Man könnte auch hier in Gaṇas eintheilen, aber wahrscheinlicher ist, dass eine metrische Künstelei vorliegt.

Die Samavṛitta.

Zu dieser Klasse gehören alle Strophen von vier durchaus gleichen Zeilen, in welchen die Silbenzahl und die Quantität jeder Silbe unveränderlich ist. Vorgebildet war diese Klasse schon in den vedischen Strophen von vier gleichen Zeilen; nur dass in ihnen die Quantität der einzelnen Silben noch nicht unabänderlich fest stand. Auch haben die aus der vedischen Trishṭubh und Jagatî entwickelten Âkhyânakî und Vamçastha, resp. Indravamçâ einen Rest der ursprünglichen Freiheit bewahrt, indem meistens die erste Silbe des Verses in derselben Strophe bald lang, bald kurz ist. Selbst die später durchaus festen Metra wie Mâlinî, Vasantatilakâ, Pramitâksharâ, Rathoddhatâ, Çârdûlavikrîḍitâ etc. zeigen noch grössere Freiheit in den Gâthâs der nördlichen Buddhisten. Die Metrik der letzteren Werke bedarf aber noch einer Specialuntersuchung, wodurch gewiss noch manche dunkle Punkte in helleres Licht werden gerückt werden. Für's erste konnten nur einige auffälligere Erscheinungen, wie sie sich bei der Lektüre des Lalita-Vistara und Mahâvastu von selbst ergaben, für unsere Untersuchung Beachtung und Verwendung finden.

Der metrenbildende Trieb der Inder hat sich am lebhaftesten in dem jetzt zur Behandlung stehenden Gebiete bewiesen. Ueber anderthalb hundert verschiedene Metra werden von den indischen Metrikern aufgeführt. Natürlich kann es bei der grossen Fülle der Formen nicht meine Absicht sein, die Entstehung jeder einzelnen aufzudecken. Es wird genügen, die Principien darzulegen, von welchen sich die Inder bei der Bildung neuer Metren bewusst oder unbewusst haben leiten lassen.

Zunächst werden wir einräumen müssen, dass manche Metra aus Gaṇas bestehen, die aber ihre ursprüngliche Beweglichkeit aufgegeben haben und zu einer festen Form erstarrt sind. Wir haben im Vorhergehenden schon gesehen, welche Bedeutung die Gaṇas für die Metrik der Inder gewonnen haben. Wahrscheinlich hat die Musik, wie überall, so auch bei den Indern einen grossen Antheil an der Ausbildung ihres rythmischen Gefühls gehabt, und nachdem dieses einmal fest stand, machte es sich geltend bei der Schöpfung neuer Metra.

Dass letzteres wirklich der Fall gewesen ist, lässt sich leicht zeigen. Von 168 untersuchten Metren lassen sich 44 ganz in

Gaṇas zerlegen; wenn die erste Silbe als anceps gilt noch weitere 5, Summa 49. Solche, deren übrigbleibender Auftakt und Schlusstakt einen ganzen Gaṇa ausmachen, 17. Einen einsilbigen Schlusstakt lassen 21 übrig; einen desgl. Auftakt 7. Ein zweisilbiger Schlusstakt findet sich bei 6, ein desgl. Auftakt bei 4. Es sind also 103 Metra, die sich in Gaṇa zerlegen lassen, gegenüber 65 einer solchen Eintheilung wiederstrebenden. Um nun zu zeigen, dass nicht etwa ein Zufall gewaltet, gebe ich in folgender Tabelle die Anzahl 1) aller möglichen Metra von der Silbenzahl 6—15, 2) der ganz in Gaṇas zerlegbaren, ferner derjenigen, bei welchen 3) ein einsilbiger Schlusstakt, 4) ein einsilbiger Auftakt, 5) ein zweisilbiger Schlusstakt, 6) ein zweisilbiger Auftakt übrig bleibt [1]:

	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1)	32	64	128	256	512	1024	2048	4096	8192	16384
2)	12	15	32	57	89	168	292	492	885	1683
3)	6	12	15	32	57	89	168	292	492	885
4)	12	24	30	64	114	198	336	584	984	1770
5)	6	12	24	30	64	114	198	336	584	984
6)	12	24	48	60	128	228	396	672	1168	1968

Hätten die Inder ihre Metrik ausgebildet ohne Rücksicht auf die Gaṇas, so müsste die Zahl aller vorhandenen zu derjenigen der vorhandenen zerlegbaren Metra sich annähernd verhalten wie die Zahl aller möglichen zu derjenigen der möglichen zerlegbaren. Bei Strophen von elf- und zwölfsilbigen Pādas ist letzteres Verhältniss nach Massgabe obiger Tabelle etwa 6 : 1, ersteres nach meinem Befunde 3 : 1. Also: die gefundene Anzahl ist doppelt so gross als die zu erwartende. Man ersieht daraus, dass die Inder nicht durch den Zufall, sondern durch ein eigenes rhythmisches Gefühl bei der Auswahl aus den möglichen Metren geleitet worden sind.

Zu demselben Resultate können wir auch durch eine andere Betrachtung gelangen. Der Theorie nach müssten wir erwarten, dass etwa gleichviele Metra mit einsilbigem Auftakte wie ganz zerlegbare vorkämen. Das Verhältniss bei den wirklich vorhandenen Metren dieser zwei Arten ist aber umgekehrt nämlich 6 : 44. Auch sollte die Anzahl der Metren mit ein- resp. zweisilbigem Auftakte doppelt so gross sein als derjenigen mit gleichsilbigem Schlusstakte. Wir finden aber Metra mit einsilbigem Auftakte nur 7, dagegen 21 mit einsilbigem Schlusstakte. Man sieht, dass auch in diesen Punkten eine bestimmte rhythmische Neigung vorgewaltet hat. Ich

1) Die Summe aller möglichen n-silbigen Metra mit zweitheiliger Schlusssilbe ist 2^{n-1}, diejenige aller in Gaṇa zerlegbaren findet man durch Aufstellung aller Combinationen mit Wiederholungen der Elemente (hier = Gaṇa) 2, 3, 4 zur Summe n. Jede einzelne Combination muss so oft mit 2 multiplicirt werden, als in ihr das Element 2 (1 = – – –; – – –; – – –) vorkommt. Das Uebrige lässt sich leicht aus dem Vorhergehenden ableiten.

führe diese Erscheinung darauf zurück, dass die Inder alle Verse entweder nach taktmässiger Musik oder wenigstens in Recitativ vortragen. Nun ist es schwer, den Einfluss der ersteren Vortragsweise auf letztere auszuschliessen, und so mag denn die taktmässige Musik mittelbar durch den Einfluss des Gesanges auf die Gestaltung der Metra eingewirkt haben.

Wenn wir aber auch den Einfluss der Gaṇas auf die Entwicklung der neueren Metrik einräumen müssen, so dürfen wir ihm doch auch nicht zu viel Gewicht beilegen. Erstens widerstrebt denn doch eine nicht unbedeutende Zahl von Metren jeder Zerlegung in Gaṇas, zweitens lässt sich von mehreren in Gaṇas zerlegbaren ein anderweitiger Ursprung nachweisen, beziehungsweise wahrscheinlich machen. So lässt sich die *Rucirā* in Gaṇas eintheilen – – ⏑, ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑̄. Trotzdem ist Gildemeister ohne Zweifel im Recht, die Rucirā von der Jagatī abzuleiten durch Auflösung der dritten Länge ⏑ – ⏑ – ⏑⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏓. Hierhin gehören alle aus dem Vaitālīya entstandenen Samavṛittas, die wir jetzt aufzählen wollen. *Çuddhavirāṭ:* –, – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓, und die *Varatanu, Tati* oder *Mālatī:* – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏓. Obschon beide sich in Gaṇas zerlegen lassen, wobei der Auf- und Schlusstakt sich zu einem vollständigen Gaṇa summiren, sind sie nicht ursprünglich auf Gaṇas aufgebaut, sondern offenbar nur der längere Pāda des Vaitālīya in vierfacher Wiederholung, wie das *Ekarūpa* ⏑ – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – und *Prasabha* (auch *Bhadrikā* und *Subhadrikā* genannt) – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – der kürzere Pāda desselben sind. Die 4 letztgenannten Metra sind also nur Modalitäten der Cāruhāsinī und Aparāntikā, siehe oben p. 595. Ebenso sind die Pādas eines anderen *Ekarūpa:* –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – – identisch mit dem längeren Pāda des Aupacchandasaka. *Lalitapada* – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – ist aus dem längeren Pāda der oben erwähnten Āpātalikā, *Meghavitāna* – – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, – aus dem kürzeren desselben Metrum gebildet.

Aus der älteren Periode sind ausser dem Çloka nur zwei Metra, beide aber von demselben Rhythmus, die Trishṭubh und Jagatī in die Folgezeit übergegangen. Ueber die Entwicklung der Trishṭubh sind wir durch Oldenberg's interessante Abhandlung: das altindische Ākhyāna, in dieser Zeitschrift Bd. 37, p. 54 flg. unterrichtet. Oldenberg hat gezeigt, dass schon im Pāli die Trishṭubh sich dem späteren Schema nähert und im Begriffe steht, die vedische Cäsur nach der vierten oder fünften Silbe aufzugeben, da in 24 von 149 Pādas dieselbe fehlt. Die Jainas sind einen Schritt weitergegangen. In 151 Pādas des Sūtrakṛitāṅga steht die Cäsur 60 mal nach der vierten, 43 mal nach der fünften Silbe und 48 mal fehlt sie gänzlich. Der Typus ist dort:

⏓ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓

In 53 von 440 Pādas ist die erste Länge in zwei Kürzen

aufgelöst, in 9 die vierte, in 2 die dritte; umgekehrt sind die beiden Kürzen des mittleren Choriambus viermal zu einer Länge zusammengezogen. Statt des Choriambus steht 12mal ein Jonicus a minori ⏑ ⏑ – – und 5mal Epitritus sec. – ⏑ – –, in welchen Fällen immer Cäsur vorhergeht. Endlich steht noch zuweilen an Stelle der vierten Länge eine Kürze, meist vor Cäsur. Die übrigen Anomalien lassen wir als zu sporadisch bei Seite. Wir sehen also, dass 1) das quantitirende Princip hier gegenüber den Pâlistrophen weiter um sich gegriffen hat, 2) der Choriambus fast zur Regel geworden und die im Pâli nicht gerade seltenen stellvertretenden Versfüsse an dieser Stelle auf ein Drittel der Häufigkeit verdrängt hat. Der Grund war wohl nicht der, dass solche Verse mit dem abweichenden Rhythmus überhaupt vermieden wurden, sondern dass aus ihnen eine selbstständige Strophenart sich zu entwickeln begonnen hatte. Dies soll jetzt gezeigt werden [1].

Prof. Oldenberg hat aus einigen auf's Geradewohl aus dem Mahâbhârata herausgegriffenen Stellen [2] den Schluss gezogen, dass „mit grosser Regelmässigkeit der Typus, welcher unabhängig von dem Vorhandensein und der Stellung der Cäsur für die Silben 5—7 daktylische Messung verlangt, im Mahâbhârata durchgeführt ist“. Das ist allerdings für die grosse Mehrheit der Stellen, in denen die Trishṭubh vorkommt, richtig. Aber in anderen findet sich ein schon von Ewald richtig erkanntes und beschriebenes Metrum von so abweichender Gestalt, dass man zweifeln könnte, ob es mit der regelmässigen Trishṭubh zusammenhängt, wenn es nicht mit derselben gemischt vorkäme und sich aus dem vedischen Prototyp herleiten liesse.

Der Typus dieser Abart der Trishṭubh ist nun folgender. Nach vier, seltener fünf, die Länge bevorzugenden Silben steht die Cäsur, darauf folgt meist entweder ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏓ oder ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏓; damit wechselt der gewöhnliche Rhythmus der Trishṭubh mit Cäsur nach der vierten oder fünften Silbe.

168 Pâdas, Mahâbhârata I 7289—7335 zeigen folgende Erscheinungen.

In 14 Pâdas von dem gemeinen Typus fehlt die Cäsur; in 15 desgleichen steht sie vor dem Choriambus, in 31 vor dem Anapäst. Der erste Theil des Pâda hat im ersten der beiden letzteren Fälle die Form: ⏓ – ⏑ – 10mal, – – – – 2mal, – ⏑ ⏑ – 1mal, ⏑ ⏑ – ⏑ – 1mal, ⏑ – ⏑ ⏑ – 1mal; im zweiten ⏓ – ⏑ – – 29mal, – ⏑ ⏑ – – 1mal, ⏑ – ⏑ – ⏑ 1mal. Also der gewöhnliche Rhythmus waltet hier auch noch in der ersten Hälfte des Pâda vor, wenn die zweite ihn hat. Wenn aber die zweite Hälfte die Form: ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏓ hat, so findet sich in der ersten Hälfte – – – – 21,

1) Im Lalita-Vistara hat das Metrum ganz die später übliche Form, nur dass die erste Silbe ⏓ häufig noch durch zwei Kürzen vertreten ist.

2) Siehe die oben citirte Abhandlung p. 60.

– – – – 10, – – – – – 5, – – – – – 1, – – – – – 1, – – – – – 2, – – – – – – 2, – – – – – 1 mal. Summa 45. Hat die zweite Hälfte die Form: – – – – – – –, so steht in der ersten – – – – 30, – – – – 7, – – – – – 5, – – – – – 7, – – – – – 5, – – – – – – 1, – – – – – – 1 mal. Summa 52. Ausserdem finden sich 8 Jagatî-Pâdas der vorstehenden Art, und zwei Pâdas mit gänzlich unregelmässiger zweiten Hälfte.

Da sich nun längere Stellen in diesem Metrum in vielen Theilen des Mahâbhârata finden, so ist nicht zu bezweifeln, dass es einer gewissen Beliebtheit sich erfreute. Aus diesem Metrum gingen nun zwei der späteren Zeit durch Erhebung des Typus zur Norm hervor:

1) *Vâtormî* oder *Ûrmimâlâ* – – – – | – – – – – – –

2) *Çâlinî* – – – – | – – – – – – –

Aus der Çâlinî scheint das *Mattamayûra* – – – – | – – – – – – – – – so entstanden zu sein, dass statt der beiden Kürzen im zweiten Theile je zwei gesetzt wurden. Der letztere Theil der Çâlinî findet sich nun bei vielen Metren; wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir dieselben aus der Trishṭubh herzuleiten versuchen.

Zunächst die *Mandâkrântâ:* – – – – | – – – – – – | – – – – – – –

Der erste und letzte Theil erklären sich leicht als die beiden Hälften der Çâlinî; der mittlere – – – – – – ist wahrscheinlich durch Auflösung der Längen aus – – – –, dem gewöhnlichen Anhub der Trishṭubh entstanden. Man scheint nämlich das Vorwiegen der Längen in der Çâlinî als schwerfällig empfunden und durch Einschub einer grösseren Anzahl kurzer Silben das rhythmische Gleichgewicht wieder hergestellt zu haben. Die Mandâkrântâ ging also aus der Çâliniform der Trishṭubh mit verdoppeltem ersten Theile hervor.

Frühe beliebt ist auch die *Mâlinî:* – – – – – – – – | – – – – – – –

Der erste Theil hat im Lalita Vistara die Form – – – – – – – – | Er scheint durch Auflösung aus – – – – – entstanden zu sein. Fünf Silben statt vier vor der Cäsur finden sich ja bei der gemeinen Trishṭubh häufig, bei der modificirten nicht selten. Die Mâlinî ginge also zurück auf eine Urform: – – – – – | – – – – – – –

Diese hat sich nun erhalten unter dem Namen *Vaiçvadevî.*

Wie aus der Çâlinî die Mandâkrântâ gebildet wurde, so aus der Vaiçvadevî die *Kusumitalatâvellitâ:*

– – – – – | – – – – – – | – – – – – – –

Durch Vorschlag einer kurzen Silbe entsteht die *Vismitâ* oder *Suvṛittâ:* – – – – – – | – – – – – – | – – – – – – –

Ohne den mittleren Theil heisst das Metrum *Cañcarîkâvalî:* – – – – – – – – – – – – –, ohne den letzten, mit Verdoppelung des Mittelgliedes und Zusammenziehung der zwei ersten Kürzen desselben, *Çikhariṇî:* – – – – – – | – – – – – – – – – – –

Durch weitere Vermehrung des ersten und zweiten Theiles der Mandâkrântâ entspringt die *Sragdharâ:* – – – – ⏑ – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ – – ⏑ – –. Mit dieser hat die *Suvadanâ* die beiden ersten Theile gemein: – – – – ⏑ – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –

Noch eine Ableitung aus der Mândâkrântâ möge erwähnt werden, die *Hariṇî:* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – – – – | ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏓

Sie scheint durch Umstellung des ersten und zweiten Theiles der Mandâkrântâ, und Zufügung des verkürzten Ausganges der Vasantatilakâ (siehe unten) als letzter Theil gebildet worden zu sein. Wurden die Längen im ersten und die Kürzen im zweiten Gliede der Mandâkrântâ verdoppelt, während das dritte Glied wie bei der Hariṇî gebildet wurde, so entstand das *Bhujaṃgavijṛimbhita:* – – – – – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏓

Die gemeine Trishṭubh scheint nicht so fruchtbar für die Erzeugung neuer Metra gewesen zu sein als die oben behandelte Abart derselben. Jedoch hängt mit ihr wahrscheinlich, wegen des gleichen Anfanges und Endes, ein beliebtes Versmass zusammen, die *Vasantatilakâ*, auch *Siṃhoddhatâ* (oder *Siṃhonnatâ*) und *Uddharshaṇî* genannt: – –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏓

Sie scheint aus derjenigen Form der Trishṭubh entstanden zu sein, die wir oben für die Erklärung des Âryârhythmus erschlossen haben und die sich auch faktisch, wenn auch nicht in besonderer Häufigkeit nachweisen lässt: – – ⏑ – ⏑ ⏑ | ⏑ – ⏑ – ⏓

Verdoppelt man den Anapäst nach der Cäsur, so erhält man die Vasantatilakâ, welche allerdings keine Cäsur, auch nicht im Lalita Vistara etc. hat. Die V. lässt sich in Gaṇas eintheilen, wie oben geschehen. Aus der Vasantatilakâ ist durch Weglassung der ersten 2 Silben und Contraction von 2 Kürzen das *Upasthita:* ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑⏑ ⏑ – ⏑ – –, durch Weglassung der letzten 2 Silben die *Pramitâksharâ* (i. e. das Metrum, in welchem (einige) Silben unterdrückt sind?) entstanden: ⏑⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –. Die Länge an erster Stelle findet sich im Lalita Vistara noch ebenso häufig wie die später normalen beiden Kürzen.

Zu der oben angeführten Trishṭubh gehört eine Jagatî: ⏑ – ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –. Ohne Cäsur kommt dies Metrum vor unter dem Namen *Lalitâ*. Mit Auflösung der ersten Silbe in 2 Kürzen entsteht die *Mañjubhâshiṇî*, ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – und durch Einschub einer Länge die *Mañjuvâdinî* oder *Mandabhâshiṇî:* ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –

Aus der oben aufgestellten Jagatîform entsteht durch Weglassung der ersten Silbe die *Rathoddhatâ* – ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –.

Die Cäsur gilt nur für die ältere Zeit; im Lalita Vistara p. 60 fgg. steht sie in 96 Pâdas 82 mal. Die spätere Zeit hat sie aufgegeben. In der genannten Stelle des Lalita Vistara endet

der Pâda fünfmal auf einen Jonicus a minori statt auf einen Dijambus. Diese Form zur Regel gemacht ergiebt die spätere *Svâgatâ*: – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – –

Aus der gewöhnlichen Jagatî gingen durch Auflösung der Länge an fünfter Stelle zwei Metra hervor.

Rucirâ: ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ × und

Lakshmî: – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ×

Dazu findet sich im Lalita Vistara p. 283 flg. eine erweiterte Form: ⏑⏑ ⏑ – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – –

woraus durch Verkürzung im Anfang die *Praharshaṇî* entstand:

– – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – –

Wir haben bisher nur die Transformation älterer Metra im Auge gehabt. Es ist die Transformation gewiss dasjenige Princip gewesen, welches den ersten Anstoss zur Bildung neuer Metra gegeben hat, wie denn auch gerade die am meisten gebrauchten Metra sich durch dasselbe erklären lassen. Doch ist die Transformation nicht das einzige Princip der Metrenbildung geblieben, wie wir nunmehr zeigen wollen.

Die neuen und zum Theil schon die älteren Verse enthalten Rhythmen, die selbständig weitergebildet wurden. So brachte die modificirte Trishṭubh, die Çâlinî mit ihren mannigfaltigen Fortsetzern den Amphimacer in Gunst, der theils in dem Versausgange – ⏑ – – ⏑ – –, theils in dem umgestellten – – ⏑ – – ⏑ – (Çârdûlavikrîḍitâ) erschien. Rein erscheint der Amphimacer in die *Sragviṇî* – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ –. Ebenso heisst das doppelt so lange Metrum – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ –. Aus fünf Amphimacer besteht der *Candralekhâ*. Als Modificationen der beiden Sragviṇî mögen die *Somarâji* ⏑ – – ⏑ – – und das aus vier Bacchien bestehende *Bhujaṃgaprayâta* kurz erwähnt werden.

Meistens erscheint aber der Amphimacer mit andern Rhythmen verbunden; so in der *Kuṭilagati*, auch *Kshamâ* genannt: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ | – ⏑ – – ⏑ –, deren erster Theil uns schon oben begegnet ist. Die 6 Kürzen im Anfange mit 2 bis n Amphimacer sind charakteristisch für eine Reihe von Metren, die alle nach derselben Schablone gebildet sind:

1) *Gaurî* oder *Pramuditavadanâ* oder *Prabhâ* oder *Cañcalâkshikâ* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ –

2) *Vanamâlâ* oder *Nârâcaka* oder *Mahâmâlikâ* oder *Siṃhavikrîḍita*: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ –

Mit Cäsur nach der 10. Silbe heisst dies Metrum *Lâlasâ*.

3) Die verschiedenen *Daṇḍaka* Metra, welche nach 6 Kürzen 7—14 oder gar noch mehr Amphimacer haben.

Aufgelöst erscheint der Amphimacer in der *Varasundarî* oder *Induvadanâ*: – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – –

Aus der Vanamâlâ scheint die *Pṛthvî* (oder *Vilambitagati*) durch Auflösungen und Zusammenziehungen, wie über der Linie angedeutet, hervor gegangen zu sein

◡ ◡◡ ◡ – ◡ – – – – | ◡◡ – – – – – – – – –

Verwandt mit den eben besprochenen Metren sind folgende: 1) *Candralekhâ:* – ◡ – – – – – – – – – – – –, 2) *Candralekhâ:* – – – – – – – | – – – – – – – – –, deren erstes Glied uns schon bei der Mahâmâlinî und Suvadanâ begegnet ist.

Aus der gemeinen Trishṭubh und Jagatî scheint der Choriambus zur Bildung einer grossen Anzahl von Metren entnommen zu sein. Rein findet er sich im *Mâṇavakâkrîḍitaka:* – – – – | – – – – –. Meist aber ist er durch eine nachgesetzte Länge erweitert. Zu dieser Categorie gehören folgende Metra: *Maṇimadhyâ:* – – – – – | – – – – –; *Rukmavatî* oder *Campakamâlâ* (oder *Pañcakamâlâ*): – – – – – – – – – – –. Eine Länge ist aufgelöst in der *Mauktikamâlâ* oder *Çrî* resp. *Bhadrapada* oder *Sândrapada:* – – – – – – ◡◡ – – – – –, mit der Cäsur nach der dritten Länge *Kuḍmaladantî:* – – – – – | ◡◡ – – – – – –. Nach Auflösung zweier Längen erscheint die *Lalanâ:* – – – – – – | ◡◡ – – – ◡◡ –. Noch weiter ist die Auflösung getrieben in der *Krauñcapadâ:* – – – – | – – ◡ – – | ◡◡ – – ◡◡◡◡ | ◡◡ – – ◡◡ und *Tanvî* – – – – – | ◡◡ – – ◡◡ – | – – ◡ – – ◡◡◡◡ – – ◡◡. Ebenso sind zu erklären die *Ânavasitâ:* ◡◡ – – – – – – – – – – und *Kusumavicitrâ:* ◡◡ – – – – – ◡◡ – – – –, beide aus der Rukmavatî.

Mit Anlehnung an Trishṭubh oder Jagatî ist das *Mattamayûra* gebildet – – – – | – – – – – – – – – (siehe oben p. 609).

Ein Spondäus ist vorgeschlagen in der *Madalekhâ:* – – – – – – –
Diese zweimal wiederholt giebt die *Alolâ:* – – – – – – | – – – – – – –
Der Zusatz erscheint hinten bei der *Kântotpîḍâ* – – – – – – – – – –
Hierhin gehört endlich noch die *Maṇimâlâ:* – – – – – – – | – – – – – –
oder ohne Cäsur *Pushpavicitrâ*.

Die Prâcyavṛitti und Udîcyavṛitti, sowie die Weiterbildungen der gemeinen Trishṭubh und Jagatî enthalten das metrische Gebilde – – – – – –. Alleinstehend, wobei die anlautende Kürze in eine Länge verwandelt wird, bildet es die *Tanumadhyâ* – – – – – –, mit zugesetzter Silbe *Kumâralalitâ:* – – – – – – –, um einen Jambus vermehrt *Bhadrikâ:* – – – – – – – – –, verdoppelt die *Jaloddhatagati:* – – – – – – | – – – – – – aus letzterer entstand durch vorgesetzten Choriambus die Lalitâ – – – – – – – – – – – – – – – – –, aus ihr das *Madraka:* –. Das erste Glied des Madraka um einen Spondäus vermehrt macht den Anfang des *Çârdûlavikrîḍita*, um einen Anapäst vermehrt das *Mattebhavikrîḍita* aus, welche beide Metra im Lalita Vistara noch in einer Form zusammenfallen:

◡◡ – – – – – – – – – – – | ◡◡ – – – – – –

Damit ist aber die Entstehung dieses schon im Lalita Vistara nicht weniger als in späterer Zeit beliebten Metrums erklärt. Sein letzter Theil scheint auf den bekannten Ausgang der modificirten Trishṭubh – – – – – – – – mit Umstellung der letzten Länge zurückgeführt werden zu können. Sein erster Theil, der mir lange unklar geblieben ist, ist wahrscheinlich ein längerer Pâda des Aupacchandasaka ⏑⏑ – – – – – – – – – ⏑⏑ – dessen vorletzte Länge in angedeuteter Weise in zwei Kürzen aufgelöst ist. In ähnlicher Weise enthält die Atiçayinî (siehe folgende Seite) einen kürzeren Vaitâlîya-Pâda.

Es möge hieran eine Reihe daktylischer Versmasse angeschlossen werden. Aus 7 Daktylen besteht *Mattavilâsinî*. Auf einen Spondäus schliessen nach vorausgehenden 2, 3, 7 Daktylen der Reihe nach *Citrapadâ*, *Dodhaka* und *Mayûragati*; auf 5 Daktylen folgt ein Anapäst in der *Açvagati*, eine Länge in der *Khagati*. Aus vier Anapästen besteht das *Toṭaka*, aus dreien mit einer Silbe Nachschlag das *Meghavitâna*. Das einzige Metrum dieser Art, welches häufig vorkommt, ist das *Drutavilambita*: – – – – – – – – – – – –.
In ihm ist der einförmige anapästische Rhythmus durch eine vorgesetzte Kürze und nachgesetzten Jambus etwas variirt; weniger war dies der Fall bei der *Sumukhî*: – – – – – – – – – – – –.
Es scheinen die ganz einfachen Rhythmen sich keinen dauernden Beifall errungen zu haben. Aus diesem Grunde haben folgende jambischen und trochäischen Metra auch nur ein vorwiegend theoretisches Interesse: *Vibhâvarî* oder *Pañcacâmara* aus 6 Jamben, *Pañcacâmara* aus 8 desgl. bestehend. Ein anderes g l e i c h - n a m i g e s Metrum hat 5 Kürzen vor 6 Jamben. Aus 5 Trochäen besteht die *Mayûrasâriṇî*, aus 10 das *Vṛitta*, aus 5 desgl. + eine Silbe die *Çyenî*. Von ähnlichem Rhythmus sind noch *Nârâcaka* – – – – – – – – – und *Manoramâ* – – – – – – – – – – –. Aus vier Cretici besteht *Mauktikadâma*.

Dem indischen Ohre sagte aber offenbar die Gleichheit der Versfüsse nicht zu; im Gegentheil scheint es am Gegensatze derselben grösseren Gefallen gehabt zu haben. Nach diesem Grundsatze vom Gegensatze der Rhythmen gestaltete sich, wie Prof. Gildemeister zuerst nachgewiesen hat, der Çloka; er waltete auch schon im Pâda des Trishṭubh. In späterer Zeit verband man gern Anapäste oder Daktylen mit Creticen, welche Versfüsse eben durch die Gaṇaverse geläufig geworden waren. Ich will wenigstens einige Metra dieser Art anführen, indem ich die Versfüsse durch Kommata hervorhebe.

Navamâlinî: – –, – – – –, – – – –, – – – –, –

Drutapada: – –, – – – –, – – – –, – – –

Nandinî: – – –, – – – –, – – – –, – – – –, –

Prabhadraka (oder *Sukesarâ*): – – –, – – – –, – – – –, – – –, – – ⏑

Mṛidaṅgaka: – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – – –

Çailaçikhâ: – –, – – – –, | – – – –, – – – –, | – – – –, – –
Atiçâyinî: – – –, – – – –, – – – –, – | – – –, – – – –, – –
Avitatha (oder *Kokilaka*): – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – | – –, – –
Vibudhapriyâ: – – – –, – – – –, – – | – –, – – – –, – – – –, – – –
Çaçivadanâ: – – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – – –
Açvalalitâ: – –, – – – –, – – – –, – – – –, | – – – –, – – – –, – – – –, – – –
Dhritaçrî: – –, – – – –, – – | –, – – – –, – – – –, | – – –, – – – –, –
Auch Auflösungen und Spondäen kommen vor z. B.
Sumukhî: – – – –, – – – –, – – – –, – –
Cañcalâkshikâ: –, – – – –, – – – –, – – –, – –
Candravartma: –, – – – –, – – – –, – – – –, –
Aparâjita: – – – –, – – – –, | – – – –, – – –,
Atilekhâ: –, – – – –, – – – –, – – – –, – – – –, –
Vamçapatrapatita: –, – – – –, – – – –, – – – –, | – – – –, – – –
Varayuvati: –, – – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – – –
Hariṇapluta: –, – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – – – –, – – –

Zum Schlusse sind noch die zahlreichen Verskünsteleien zu erwähnen. Diese bestehen in der Häufung von kurzen oder langen Silben und in der Verbindung beider. So bestehen *Sâvitrî* oder *Vidyullekhâ* aus 6, *Vidyunmâlâ* aus 8, *Kâmakrîḍâ* aus 15 Längen, während 15 Kürzen die *Candrâvartâ* oder *Çaçikalâ*, resp. *Mâlâ*, resp. *Maṇiguṇanikara* bilden, jenachdem die Cäsur nach 7, 6 oder 8 Silben steht. Gewöhnlich folgen auf eine grössere Anzahl Längen eine längere Reihe von Kürzen oder umgekehrt. Ich will nur die Namen dieser gekünstelten Metra aufführen, die Schemata mag man bei Weber nachsehen. Çaçivadanâ, Madhumatî, Bhujagaçiçusṛitâ, Mattâ, Paṇava, Bhramaravilasita, Jaladharamâlâ, Çripuṭa, Taṭa oder Lalita, zwei Gaurî, Asambâdhâ, Kuṭila, Praharaṇakalitâ, Vṛintâ, Ṛishabhagajavilasita, Sudhâ, Mattâkrîḍâ, Bhujaṃgavijṛimbhita und Apavâhaka. Bei einigen dieser Verse finden sich Cäsuren, die auf eine Anlehnung an früher besprochene Metra hindeuten, oder die zu erkennen geben, dass Auflösungen vorliegen, z. B. *Mattâ* – – – – | – – – – – – vgl. Vâtormi und Çâlinî. *Apavâhaka* – – – – – – – – – – | – – – – – – | – – – – – – | – – – – –. Und so liessen sich denn noch mehrere der früher behandelten Metra hierhin ziehen, und umgekehrt, worin nicht sosehr ein Beweis für die Unsicherheit unseres Erklärungversuches liegt, als vielmehr ein solcher dafür, dass die supponirten Principien der Metrenbildung sich nicht gegenseitig ausschlossen, sondern gleichzeitig ihren Einfluss geltend machen konnten.

Wir haben im Vorhergehenden über zwei Drittel der von den Metrikern aufgeführten Samavṛitta zu erklären versucht; mag man auch in einzelnen Fällen abweichender Ansicht sein, so wird man doch zugeben müssen, dass wir die Grundzüge der Versbildung

erkennen können. Diese Principien der indischen Metrik sind andere als bei den Griechen. Bei letzteren liegt überall der Gegensatz von Arsis und Thesis zu Grunde. Den Indern ist derselbe unbekannt, wenigstens kommt er nicht bei den Samavṛitta in Betracht. So erklärt sich der grosse Unterschied auch in der äusseren Form vieler und gerade der häufigsten indischen Metren von denen der beiden Hauptnationen des classischen Alterthums.

Eine Frage drängt sich uns zum Schlusse noch auf: welcher Gattung von Dichtern verdanken die Inder die Ausbildung ihrer so kunstvollen Metrik? Nicht den Epikern unter den Kunstdichtern: denn diese wenden für gewöhnlich nur wenige an. *Kâlidâsa* bedient sich nur 6 Strophenarten für den Haupttheil der einzelnen Sargas: Çloka, Âkhyânaki, Vaṃçasthâ, Rathoddhatâ, Drutavilambita und Vaitâlîya. *Bhâravi* gebraucht noch sechs weitere: Pramitâksharâ, Praharshiṇî, Svâgatâ, Vasantatilakâ, Pushpitâgrâ und Udgatâ. *Mâgha* fügt zu denen Bhâravi's noch vier hinzu: Çâlinî, Rucirâ, Mañjubhâshiṇî und Mâlinî. Ausser den jedem dieser Dichter eigenthümlichen Hauptmetren kommen im sporadischen Gebrauch vor bei Kâlidâsa weitere 13, bei Bhâravi 11, bei Mâgha 22. Hier sehen wir also, dass je älter der Dichter ist, um so weniger Metra er gebraucht. Wären aber die Kunstepiker die Erfinder der so zahlreichen Metra gewesen, so dürften wir eine viel grössere Anzahl derselben bei ihnen erwarten, als wir thatsächlich finden. Auch müssen wir die Ausbildung der Metrik in vorkâlidâseische Zeit verlegen; denn in welche Zeit auch immer Piṅgala gehören mag, Varâha-Mihira's Zeit ist bekannt. Derselbe steht dem Kâlidâsa wahrscheinlich zeitlich sehr nahe und bei ihm finden sich schon die meisten der künstlichen Metra.

Dieselben Bemerkungen gelten auch für die Dramatiker, und wenn man von Bhartṛihari auch auf die ältern Gnomiker schliessen darf, auch für diese. In den ältesten Dramen und bei Bhartṛihari kommen ungefähr 20 Metra (abgesehen von Gaṇacchandas) vor, die das metrische Gemeingut auch der Folgezeit ausmachen.

Die Antwort auf unsere obige Frage nach den Erfindern der Metra scheinen die Namen dieser selbst zu geben. Die meisten sind weiblichen Geschlechts und zwar Epitheta, die auf ein schönes Mädchen bezogen werden müssen oder wenigstens können. Da diese fast ausnahmslos in das Versmass passen, welches sie benennen, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Namen aus den ersten, oder wenigstens allgemeiner bekannten Versen der betreffenden Masse entnommen sind. Die grössere Zahl der künstlichen Verse ist nur selten gebraucht worden, viele wahrscheinlich nur von ihren Erfindern. Da lag es denn nahe, den Namen für eine solche neue Strophe aus ihr selbst zu entnehmen. Piṅgala hat dies wahrscheinlich nicht selbst gethan, sondern er hat wohl nur die geläufigen Benennungen überliefert. In den Schulen der Metriker werden sich viele der ursprünglichen Strophen traditionell erhalten

haben und so, allerdings mit manchem neueren Machwerke vermischt, auf unsere Zeit gekommen sein. Ich würde also nicht wie Weber aus den Metrumsnamen nur schliessen, dass dem Piṅgala eine ausgebildete weltliche, insbesondere auch erotische Literatur vorgelegen habe, sondern ich halte den weiteren Schluss für ganz berechtigt, dass die erotischen Dichter das grösste Verdienst um die Entwicklung der weltlichen Metrik hatten. Denn der Vater pflegt seinem Kinde auch den Namen zu geben. Bedürfte es, um diese Annahme glaublich zu machen, dass die erotischen Dichter die indische Metrik ausgebildet haben, einer Analogie, so brauchten wir nicht weit zu gehen. Es ist bekannt, dass unsere eigenen Minnesänger im Mittelalter jeder in seiner eigenen „Weise" zu singen pflegte, und mit der Weise war auch fast immer eine eigene Strophe verbunden. So rühren die meisten Strophen in der deutschen Literatur des Mittelalters von Minnesängern her. Dasselbe ist also auch für Indien anzunehmen. Jedoch ist die Annahme, dass die erotischen Dichter alle neuen Samavṛitta erfunden hätten, weder nothwendig noch wahrscheinlich. Vielleicht sind gerade die gewöhnlichsten anderen und zwar älteren Ursprunges.

Der Grund, weshalb gerade die erotischen Dichter sich auf's Erdenken neuer Metra verlegten, ist nicht schwer zu errathen. Der Gegenstand der erotischen Poesie ist derart zu allen Zeiten besungen worden, dass es zu jeder Zeit schwer gefallen sein muss, etwas Neues über ihn zu sagen. Aber sintemalen er besungen werden musste, so sollte es wenigstens in neuer Form und Weise geschehen. Was war da einfacher als in immer neuen Versmassen das alte und doch so unerschöpfliche Thema zu besingen! So wurde der Erotiker ein erfindender Metriker.

Wann die Blüthe der erotischen Poesie anzusetzen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; jedenfalls lag sie vor der Zeit Kâlidâsa's und der verwandten Autoren. Mir ist nicht unwahrscheinlich, dass diese uns verlorene erotische Poesie zur Entwicklung der Kunstpoesie wesentlich beigetragen hat, und ich glaube, dass man ihre Blüthe eher vor als nach den Anfang unserer Zeitrechnung zu setzen hat[1]). Darauf weist auch die ausgedehnte Literatur über die ars amandi, welche Vâtsyâyana aufzählt: bei der theoretischen und praktischen Beschäftigung mit diesem Gegenstande wird auch die Dichtkunst sich desselben bemächtigt haben. Ein letzter Ausläufer der Entwicklung dieser erotischen Poesie ist die prâkṛitische des Hâla, keineswegs aber ist letztere, wie Garrez will, als der Ausgangspunkt der sanskritischen erotischen Dichtkunst anzusehen.

---

1) Siehe die Anhaltspunkte dafür bei Weber, Ind. Stud. VIII p. 181 fg.

Verzeichniss der behandelten Metra.

[a. s. v. = Ardhasamavṛitta, v. v. = Vishamavṛitta; bei den Samavṛitta ist die Silbenzahl des Pâdas angefügt, die cursiv gedruckten sind die gebräuchlichsten Metra.]

Nachtrag.

Bei der Abfassung vorstehender Abhandlung habe ich eine Quelle von Metren übersehen, die Udîcyavṛitti, resp. deren charakteristischen Pâda:

– – – – – – – – – – – – oder – – – – – – – – – – –.

Durch viermalige Wiederholung der ersteren Form entsteht die *Priyaṃvadâ*, der letzteren die *Rathoddhatâ*. (Siehe oben p. 610 einen anderen Ableitungsversuch.) Aus letzterer erhält man das *Lalitâ* (p. 610) durch Vorschlag einer Länge, die *Bhadrikâ* (p. 612) durch Verkürzung um die zwei letzten Silben, das *Candravartma* (p. 614) durch Auflösung der vorletzten Länge.

Im Lalitâ Vistara p. 359 findet sich folgende Strophe

– – – – – – – – – – – – | – – – – – – – –

deren erstes Glied ein längerer Vaitâlîya-Pâda ist; sie bestätigt als Analogon unsere obige Erklärung der Entstehung des Çârdûlavikrîḍita.

Berichtigungen zur Neubauer'schen Ausgabe des Kitâb-uluṣûl.

Von

W. Bacher.

Im XXVII. Bande der Zeitschrift hat Geiger die erste Hälfte des von Neubauer herausgegebenen Abulwalîd'schen Wurzelwörterbuches besprochen (p. 201—204); dem ganzen, für Bibelexegese und hebräische Sprachwissenschaft, aber auch für die arabische Lexicographie — wie die Benutzung desselben in Dozy's Supplément zur Genüge zeigt — überaus wichtigen Werke ist an dieser Stelle noch keine Anzeige zu Theil geworden. Eine solche zu bieten, ist auch im Folgenden nicht meine Absicht. Längere Beschäftigung mit dem Werke gab mir Gelegenheit, den Text desselben an zahlreichen Stellen zu berichtigen, und in der Voraussetzung, dass eine Liste dieser oft sehr erheblichen Berichtigungen für die Besitzer und Benützer des Abulwalîd'schen Wörterbuches um so willkommener sein wird, als der verdienstvolle Herausgeber selbst seiner Edition kein Verzeichniss der Errata beigegeben hat, erlaube ich mir für die von mir gesammelten Bemerkungen einige Seiten unserer Zeitschrift in Anspruch zu nehmen. Dabei will ich unberücksichtigt lassen, ob die zu verbessernden Fehler dem Herausgeber oder den Handschriften zuzurechnen sind; oft bietet die eine oder die andere Handschrift selbst mit ihrer in die Noten gestellten Variante die Handhabe zur Verbesserung. Doch seien in erster Reihe diejenigen Irrthümer berichtigt, welche der Transcription des mit hebräischen Buchstaben geschriebenen Textes in arabische zur Last fallen. Es finden sich nämlich in Neubauers Edition ebensowohl Beispiele für unterlassene als für unnöthige Transcription.

Arabisch gedruckt, anstatt das Wort hebräisch zu belassen ist Col. 540, Zeile 21 عشم, l. עָשָׂם, Schluss des Bibelcitates aus Jesaia 48, 5; 60, 15 für ואנש هو l. 'וא הוא, aus Jerem. 17, 9; 547, 11 اللحم l. אללחם, gemeint ist לחם vor אבירים, Psalm

78, 25; 25, 15 الحرب, l. الحרב; „Schwert" (Ezech. 21, 14) ist Subject zu מאסת (v. 15); 62, 21 مصاق لשער הצהב, l. مصاق לְשֵׂעָר הצהב (Levit. 13, 36). Anstatt ﺑ ist ﻳ zu lesen in ﺑבליל (320, 1), aus Deut. 33, 10; in ﺑעפר (510, 28), aus Gen. 25, 4; 527, 20 f. ist statt des viermaligen ﺑעלי zu setzen: ועלי, da das Ganze aus Nehem. 8, 15 citirt ist. 676, 27 ist vielleicht فتح richtiger als hebr. פתח zu belassen.

Häufiger sind die Beispiele von irrthümlich unterlassener Transscription, indem für hebräisch angesehen wurde, was arabisch ist. 38, 28 steht nach איל תמים מן הצאן (Lev. 5, 15) noch כבש; das ist aber nichts anders als كبش, die Uebersetzung von איל. — 225, 18 ist מלי שמעו ויחלו unverständlich; man lese: مع لي שמעו ויחלו (d. h. Ḥajjûg erwähnt והתחולל, Psalm 37, 7 neben ויחלו, Hiob 29, 11). — Das angebliche Bibelcitat ארות ומוצאיו, 288, 17, sucht man vergebens in der Concordanz; in der Handschrift stand ארות = أَرُوْتُ. Abulwalîd sagt, dass במועדיו, Jes. 14, 31, nach der Form von ומוצאיו ומובאיו, Ezech. 43, 11, gebildet sei, und setzt hinzu, damit man das nicht auf ומובאיו beziehe: „Ich meine ומוצאיו". — 320, 26 citirt Ab. die Ansicht des Gaon Hâi, dass כלוב, Mischna Kelim 23, 5 (vgl. Jerem. 5, 17) soviel sei als קפצא. Das ist aber nichts anderes als قفصا, Acc. von قفص Käfig; Neubauer scheint das Wort für ein aramäisches gehalten zu haben. — 330, 24 l. أي שתי כבירות לחם für אי ש׳ כ׳ ל׳ (es ist die Erklärung zu שתי לחם 1 Sam. 10, 4). — In der arabischen Uebersetzung von Jesaia 16, 4 (386, 10—12) findet sich, dem המיץ des Textes entsprechend الميץ; das ist unrichtig, denn es ist das arabische المَصّ gemeint. 373, 4 sagt Abulwalîd selbst, der Sinn von המיץ sei: مصّ بفتح الميم وشدّة الصاد. — 401, 14 ist שדה nach הנבאי בבעל sinnlos und auch der folgende arabische Satz ist unverständlich. Man lese شدّة und alles wird klar: „die Verdoppelung des ב von הִנַּבְּאוּ (Jerem. 23, 13) beweist, dass es der Hithpael ist". — 423, 15 l. في כלנו statt כי כלנו; Abulw. sagt, dass נו in אנחנו und נחנו ebenso Suffix sei, wie in כֻּלָּנוּ (ם sieht

in Handschriften dem ב sehr ähnlich, daher kann man leicht פי für בי ansehen). — 535, 31. רק nach לנטות אחד החלקים ist sinnlos. Es ist aus רי corrumpirt und es hätte غو gesetzt werden sollen. — 714, 19 ist כאדר scheinbare Erweiterung des biblischen Ausdruckes שחיף עץ, Ezech. 41, 16; aber es ist تلار zu lesen, vgl. in der folgenden Zeile: الواح تلارة. — ב steht, wo die arabische Proposition ب gemeint ist: in בסגרי, 475, 2, und in בעפתרית, 558, 8. — Das hebräische ו steht anstatt der arabischen Conjunction و: in ויגבר, 213, 21; ותלבושת, 299, 7; ואת, 335, 16 (damit beginnt ein neuer Satz, dessen Nachsatz Z. 17 فبقية اخرى; die Punkte sind unrichtig gesetzt); ותבלה, 338, 14; וינוב, 413, 33; ופתותי (l. ופתותי), 490, 29; ומערבך, 546, 25; ופרים, 556, 6; ואשובה, 556, 32; ובהם, 568, 22; ולא, 603, 7; ושכם, 696, 17. — 332, 16 l. פתרגמי für ותרגומא; 579, 30 dasselbe für ותרגום. — Statt אלה, 372, 23, ist vielleicht אלדי = الذى zu lesen.

Nun mögen die übrigen, bald grösseren, bald kleineren, aber zumeist den Sinn beeinträchtigenden Versehen im Texte des Kitâb-uluṣûl, nach Columne und Zeile bezeichnet, berichtigt werden:

Col. 8, Z. 22 ist التى هى aus der vorhergehenden Zeile dittographirt und für عن in der folgenden Z. ist من zu lesen (diese Correctur theilte mir H. Dr. Fraenkel in Breslau mit). — 8, 24 l. هذه الشيد „diese Buchstaben" (es ist dasselbe Wort, welches ich in meiner Abh. über die grammatische Terminologie des Ḥajjûg, p. 39 f., besprochen habe); eine andere Form dieses Wortes findet sich 8, 32, wo statt شبيبات mit der Rouener Handschrift شيبيت zu setzen gewesen wäre. — 30, 31 f. باب اللمع l. كتاب اللمع. — 32, 28. Statt البلياء (Uebersetzung von חיל, Psalm 49, 6) ist vielleicht البوشى zu lesen. — 30, 23. Die in die Note gestellte Lesart der Oxforder Hdschr. כאדרא = سقفا ist richtiger als die in den Text aufgenommene: سلالم. — 39, 11. Statt ملابن العتاب l. ملابن الاعتاب; so lautet die Uebersetzung von אמות הספים, Jes. 6, 4, weiter unten 58, 18 (Saadja übersetzt: ملابن السكفات).

— 39, 15. Statt לאילמות l. לאמות: Abulwalîd meint, dass anstatt לאלים, Ezech. 40, 10, hätte stehen können: לאמות, da אמות in Jesaia 6, 4 vom Targum mit אילות übersetzt wird. Danach erklärt sich auch die Lesart in O: לא ימות = לאימות für לאמות. — 44, 23 f. lies: ... ومن لغة כי אמה עליו פיהו ومعنى قوله ואכפי. — 45, 21 ist معا nach beiden Handschriften gegeben, wie in der Note ausdrücklich bemerkt wird; aber es muss offenbar ربّما gelesen werden. — 50, 8. Statt تلفسطاط l. الفسطاط, wie in Z. 11. — 56, 26 l. mit O. نقد أمين, nicht أمين. — 60, 15. In عذاب اليم او مؤلم lies اى st. او. — 62, 34. Zu معناهما wird als Variante in R. angeführt: מעניהמא; das ist wohl aus dem ursprünglichen und richtigeren معانيهما geworden. — 64, 17 ist die Lesart von R. والتشنيع, richtiger als die in den Text aufgenommene والتشقع. Vgl. dieselbe Redensart: على سبيل التعظيم والتشنيع, 37, 12; ebenso 85, 12; 447, 19. Vgl. Dozy, Supplément I, 791 b. — 64, 21. Statt العمش l. العمص. — 66, 30. Statt لا امتنع l. mit der Oxforder Hdschr. لم امنع. — Der 69, 27 f. in Klammern gesetzte Passus hätte überhaupt nicht in den Text aufgenommen werden sollen, da er offenbar Glosse ist, indem darin והתאששו, Jes. 46, 5 von אֵשׁ, Feuer, abgeleitet wird, während in dem Satze selbst, in welchen der Passus eingeschoben ist, von Abulw. eine andere Etymologie, von אשישים, Grundmauern, gegeben wird. — 70, 19 ist أسم (= אסם) aus أسس (= אסס) corrumpirt. — 70, 26. Vor اعنى erg. وحى (R. has וחי). — 79, 25. L. والانفعال כי התבאשו עם דויד (I Chr. 19, 6) اى כי התב' בדויד. — 90, 24. Der Punkt zwischen العقل und والتمييز ist zu streichen. — 92, 25 ist der Punkt nach يحمل zu streichen. — 97, 9 und 10. Statt مشاعرة l. beide Male مشاهدة; vgl. 96, 31: يشاهدوا. — 103, 27. Statt يقيلنى l. يقتلنى. — 104, 12. Statt حضرته l. حضرته. — 106, 23. Vor التأنيث ich viell. كاء zu ergänzen. —

111, 10. قال vor عظيم ist zu streichen. — 120, 9. Für שדר יולדו اصله l. יִלְּדוּ أ. — 126, 26. Für في باب שדר l. שדד في باب; s. Opuscules, ed. Derenbourg, p. 236. — 130, 22. Statt تحتعملقه l. تحتعمله oder استعملقه; O. hat אסתעמלה. — 130, 32. L. والنفوذ st. والنفورد. — 131, 30. Statt والمشاحبة l. والمشابية. — Ib. ist st. مجرورة mit O. richtiger مجروزة zu setzen. — 137, 14. Statt في باب דדה l. في باب דחה; s. Opuscules, p. 123 f. — 166, 16 l. بيّنة st. بينة. — 178, 23. Für القضية l. القصّة, nach O. — 186, 3. Statt متوسّ l. متوسّط. — 195, 4. L. فَعَّان. — 196, 13 f. ist עליצותם, aus Hab. 3, 14, zweimal irrthümlich in zwei Wörter, עלי צותם, getrennt. — 209, 29. الاملاى giebt keinen Sinn: richtiger ist die Lesart in O. الاملاق, da ملق IV arm sein bedeutet: „ich bin so arm, dass ich kein Brod zu essen, kein Kleid anzuziehen habe". Doch muss dann nach وانا ein Wort ergänzt werden. — 218, 32. Statt والتمييمن l. للتبيين. — 223, 14 ist يخلّ unrichtig transscribirt aus יכל (s. Z. d. DMG. XXXVII, 458); es muss heissen يكلّ „wird stumpf", Uebersetzung von קהה Koh. 10, 10. Dieselbe Correctur ist auch Z. 18 vorzunehmen. — 228, 31. Für البيرمن, Uebers. von אחלמה, Exod. 28, 19, l. الكيرمان (in אלכהרמאן wurde ב als כ gelesen). — 245, 17. غية العلم soll Uebers. von מחקרי ארץ, Ps. 95, 4 sein; man lese غاية العالم. — 246, 32. Nach Weglassung der Klammern ist so zu setzen לחרבות (חרש ist Druckfehler) والاسم וחדשו ערי חרב חרב שממות; gemeint sind die Stellen Jesaia 61, 4 und Ezech. 29, 10. — 257, 1 und 2 geben ابى الزوجة und ابو الزوجة gar keinen Sinn; es muss gelesen werden اخى und اخو: bei der Transscription wurde ב statt כ gelesen. Abulwalîd erklärt חֹתֵן Ri. 4, 11 als „Bruder der Gattin", Schwager: Z. 5 heisst es richtig والد الزوجة

والحرف. — 264, 14 ist لِ vor التعريف zu streichen. — 266, 18 l. نعتذر. — 296, 26. כל מלא hat keinen Sinn. Es muss heissen: على ما هو عليه ל (לית =) מלא, wie es von diesem Worte — in der Masora — heisst: es kommt nicht mehr vor und ist plene geschrieben". Es handelt sich um מקניך, Jesaia 30, 23; כ׳ אלמשירית muss in der Hdschr. ausgefallen sein, das כ in כל vielleicht noch ein Ueberbleibsel davon. — 304, 23. L. מרדד في باب, s. oben zu 126, 26. — 312, 34. Statt حظّ l. حظّي, Uebers. von מנתי, Ps. 16, 5. — 326, 9 und 10. Zweimal steht كسّ الشهر statt نَسْءُ الشهر (so ist auch in Neubauer's Notices sur la lexicographie hébraïque p. 192 zu verbessern). — 326, 13. أبدآء, was gar keinen Sinn giebt, beruht auf falscher Transcription von אכרא = آخرا, indem כ als ב gelesen wurde. Abulwalîd erklärt בכסא in Psalm 81, 4, nach der arabischen Redensart كسء الشهر, Ende des Monats, in der Bedeutung „zum Schlusse", zu Ende, nämlich nach Darbringung der Opfer, mit Beziehung auf Num. 10, 10. Noch genauer der Bedeutung des arabischen Ausdruckes entsprechend ist Abulwalîd's Erklärung von ליום הכסא, Prov. 7, 20: am letzten Tage des Monates. — 330, 22. In والمصاعب ist das و zu streichen. — 344, 12. Vor והתבור ist vielleicht مثل zu ergänzen. — 344, 26. In כל מקום אשר לבן בו לבן בו, der Paraphrase von כל אשר לבן בו, Lev. 13, 43 ist מקום vor לבן zu setzen. — 346, 29. Statt مستخف l. مُسْتَخْفٍ „sich verbergend"; es ist Uebersetzung von מתלהמים, Prov. 18, 18. — Am Schlusse des Artikels מגר, 363, 1—2, sagt Abulwalîd: وما يبعد أن تكون هذه اللفظة من غير هذا الحرف على مثل כי מגרנות נתן على زنة هذه اللفظة. Einen Bibelsatz כי מגרנות נתן giebt es nicht; aber auch sonst hätte der citirte Passus keinen Sinn. Man lese כי מגרעות נתן, aus I Kön. 6, 6, und es wird Alles klar. Abulwalîd, nachdem er מגרעות aus Wurzel מגר abgeleitet, sagt: „Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses Wort zu einem andern Buchstaben gehört — nämlich zu ג, die Wurzel wäre גרן — nach dem Muster von מגרעות, welches Wort ebenso gebildet ist". —

381, 15. Statt واسهم l. واسهام. — 383, 25. Statt ارد l. اردت. — 420, 16. Statt والسين l. والشين. — 430, 26. L. في باب الابنية. — 432, 8. Besser als die in den Text aufgenommene Lesart: قوله في ישפיהו عمّ ist die in die Noten gesetzte aus der Oxforder Handschrift: قول قوم ישפיהו عمّ له, da Abulw. die Worte in Jes. 30, 11 als Worte des „Volkes, zu dem Jesaia redete, an ihn" kennzeichnet. — 436, 13. تجويز كون ורכתים ist nach في رسالة من ذوات اللين التقريب والتسهيل zu setzen, da nur so sich damit verbinden lässt. — 438, 19. כי לא נסיתי ist zu streichen, da erst Z. 21 davon die Rede ist. — 440, 34. L. فلاغم. — 445, 3. Vor ומצל ist وأمّا zu ergänzen. — 447, 28. Vor אורך erg. ومن. — 447, 28. وهي القانصة ist zu streichen, da diese Bedeutung von נוֹצָה erst weiter unten, 448, 1, im Namen der Tradition mitgetheilt wird, während hier die Bedeutung Feder, ريش (Z. 19) angenommen ist. — 451, 6. Der Satz: وتقول العرب للراعى النَّقَد بفتح النون والقاف „die Araber nennen den Hirten des kleinen Viehes" ist unvollständig: es ist zu ergänzen نَقَّاد, das Wort, welches eben zur Erkl. des hebr. נֹקֵד, II Kön. 3, 4, erläutert werden soll. — 473, 4. وعطف القلب ist nach والانصراف zu setzen, als letzte der von סבב gegebenen Bedeutungen; dann folgen zwei Beispiele dafür: 1 Kön. 18, 37 und Esra 6, 22. Nur so wird ومثل, Z. 5, verständlich. — 482, 7. Statt قول l. قوله. — 488, 18. Gegen beide Handschriften, die לעמומה haben, giebt Neubauer لعمومية. Aber nur jenes giebt einen Sinn; Abulwalîd sagt: מספוא wird am besten mit العلف übersetzt, weil es Gerste und andere Arten Viehfutter inbegreift, لعمومه الشعير وغيره. — 499, 22. Statt وقوله l. قوله; der Punkt davor ist zu streichen, da قوله das Subject in dem mit ومن هذا المعنى, Z. 20, beginnenden Satze ist. — 512, 18. Statt كتاب التسوية l. كتاب التنبيه, da sich im Kitâb al-taswija keine Er-

örterung über נֵעוֹר, Zach. 2, 17 findet, wohl aber in Ris. al-tanbîh, wie 442, 18 richtig citirt wird; s. Opuscules, p. 258 f. — 513, 23. Es ist nicht نِمَّا, sondern نَمَّا zu punktiren. — 515, 11. Statt وقيل في المשנה ist mit O. zu lesen: قول المשנה, da dies Subject zu dem Z. 8 mit ويؤيّد مذهبنا beginnenden Satze ist. — 516, 1. Das zwischen העיר und עזבה, Jerem. 49, 25, geschobene sinnlose مثل ist zu streichen. — 517, 8. Statt على الموت l. mit der Oxforder Hdschr. على الناس. — 517, 16. Statt يتقتلن ויתם העם l. يتقتلن في ויתם העם وקמצות في ויתם בהם وקמצות في ויתם העם. — 519, 8. وقد قيل في עבים בקר. לא עבות ist ohne Sinn. Es ist zu lesen: وقد قيل في معنى עבים בקר לא עבות, d. h. עבות II Sam. 23, 4 hat den Sinn von עבים, Hiob 22, 14. — 527, 13. Vor ومعنى ויזבח זבחים واحد ist zu ergänzen ومعنى; Abulw. sagt, dass עלות, Hiob 1, 5 und זבחים, Gen. 46, 1, derselben Bedeutung sind. — 529, 30. Statt وغذه غيم بكر ist mit O. zu lesen وغذا بكر. Z. 16 f. sagt Abulw., dass עַלְמָה sowohl Jungfrau als Nichtjungfrau bedeute. Für die letztere Bedeutung citirt er Jesaia 7, 14 und Prov. 30, 19; dann sagt er, dass in Gen. 24, 43 עלמה synonym mit dem v. 14 dafür stehenden נערה sei, und setzt hinzu: „und an jener Stelle bed. das Wort Jungfrau". — 531, 2. Statt وشدّه l. يشدّه. — 592, 13. الذعج ist Druckfehler für الذبح. — 594, 34. المكتول ist durch unrichtige Transscription von אלמפתול (ב = פ) statt المفتول gesetzt. — 597, 18. Statt وخو l. وخى. — 599, 16. Statt لقبضة الشيء l. لقبّضه الشيء („weil sie — die Zange — die Sache anpackt" wird sie צבת genannt). — 611, 26. Die Bemerkung متجنس للفظ العربى اعنى الضلع ist nur nach הצלעה, Z. 25, am Platze: צלע, hinken, Gen. 32, 31 und Micha 4, 6 ist mit arab. ضلع verwandt. Hingegen hätte die Erklärung تعس وتعب (Unglück, Unfall), welche in R. nach ובצלעי שמחו ונאספו, Psalm 35, 15, steht, in den Text aufgenommen werden sollen. — 612, 28. In

ולשונך אצמיד אל חכך, aus Ezech. 3, 26, ist אצמיד in אדביק zu berichtigen, dann muss aber auch, um dieses Citat mit dem vorhergehenden aus Psalm 50, 19 ולשונך תצמיד מרמה zu verknüpfen, vorher ergänzt werden: على مذهب; vgl. 616, 17 f. צמד עורם על צמדם . . . على مذهب . . . דבקה עצמי לבשרי. — 620, 18. Statt اضيفت l. mit O. أُضِفْتُ, da im Nachsatze قُلْتُ folgt. — 638, 8. Statt ويستجبون muss irgend ein anderes Verbum gesetzt werden, da es eine Wurzel سجب nicht giebt. — 658, 16. Statt الفعات l. الالفات; es handelt sich um die Alef's in רָאשִׁים und dessen suffigirten Formen. — 665, 35. Das Bibelcitat הנה כאריה יעלה מגאון הירדן (Jer. 50, 44) ist irrthümlich aus Z. 33 wiederholt, es muss heissen, als Paraphrase dieses Bibelsatzes: كانّه قال הנה כם יעלה באריה מגאון הירדן. — 681, 30. بموحب ist Druckfehler für بموجب. — 721, 5 und 8. Zu dem zweimal als Uebersetzung von עלי השכיל, I Chron. 28, 19, gegebenen المحنيه heisst es in Note 62: „So both Mss.; the Hebr. transl. הראני אותו (التمنيه?)". Die Anzweifelung der richtigen Lesung und die Conjectur ist überflüssig, da أمحنيه bedeutet: „er liess es mich sehen, erblicken"; die hebr. Uebersetzung ist genau, nur muss הראני אותו gelesen werden. — 728, 14. Statt كما قال l. كانّه قال, da ותנות רשעים תראה kein Citat, sondern Umschreibung von ושלמת רשעים ת' (Psalm 91, 8) ist. — 732, 1. Statt وقال l. وقالوا oder وقيل. — 735, 23. Statt في كتاب ذوات المثلين l. في كتاب حروف اللين, da es sich um נחים handelt. — 750, 38. الدرومس soll bei den Arabern eine Art von Schlangen heissen, die mit ihrem Hauche verbrennen, entsprechend dem hebr. צָרֶבֶת; doch ein solcher arabischer Schlangenname existirt nicht. Beide Handschriften haben aber nicht אלדרומס, sondern אלדרומס; dieses ist nur leichte Corruptel aus אלדרמס und dieses, دُرْمَس, ist der gewünschte Schlangenname. Wahr-

mund's arabisch-deutsches Wörterbuch (I, 693 a und 660 a) bietet allerdings nach Zamachschari دوعمر und دوعص.

In vorstehender Liste von Berichtigungen[1]), welche keineswegs den Anspruch erhebt, vollständig zu sein, ist nur die Verbesserung des arabischen Textes des Kitâb-ul-uṣûl beabsichtigt worden. Noch weit zahlreichere Berichtigungen könnten zu den im letzteren angeführten Bibelstellen und auch zu den talmudischen Citaten gegeben werden. Aber diese Berichtigungen ergeben sich aus dem Nachweise der betreffenden biblischen und talmudischen Stellen von selbst; andererseits handelt es sich oft um eine abweichende Leseart, und immer ist es zweifelhaft, ob diese von wirklichem Werthe und mit Abulwalîd gleichzeitig ist, oder ob sie der Nachlässigkeit der Abschreiber oder auch der Unpünktlichkeit des Abdruckes zuzuschreiben ist. Nur ein einziges Beispiel sei genannt, welches zeigt, wie ein anscheinend sinnvoller Satz, der aber nirgends sich vorfindet, durch nachlässiges Abschreiben entstehen kann. Zu כגילכם, Daniel 1, 5, citirt Abulwalîd das בן גילו der Mischnasprache und giebt als erstes Citat hiefür (133, 15): قالوا שוני מצויה כבן גילו. Das ist aber nichts anderes als Corruptel aus: שומא מצויה בבן גילו, Baba mezia 27 b.

Budapest, im Februar 1884.

---

1) Einige derselben finden sich auch in meiner Abhandlung: Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâḥ. Wien 1884.

Eine Inschrift aus Kampeng-phet.

Von

A. Bastian.

Die brahmanische Vorgeschichte[1]) des (gegenwärtig buddhistischen) Hinterindien's[2]), wie auf den Monumenten Kambodia's[3]) gleichfalls hervortretend, hat eine interessante Bestätigung erhalten, aus der Inschrift einer in Kampeng-phet (der alten Hauptstadt Siam's) befindlichen und in ihrer künstlerischen Ausführung bewundernswerthen Bronzefigur, deren Uebersetzung, von dem Missionär Schmidt in Bangkok angefertigt, mir auf dessen freundliche Vermittlung eingesandt ist.

Săkărat 1422 ma: mia năkăsătră athit văn duēn hŏk khī̀'n sīb si khăm thō sŏ̀k .... thăk phela rīng lēo sóng năliką chī́'ng chāo Phraya Çri Dhărăma-çokarăt prăditsathăn phra: Suen .... pēn chāo Nirai hai khrong sătr si tin sóng tin năi miang kămphĕng Phĕt le xuăi lŏ k sădsănă budha jina Say sădsănă lē phra: thepha kăm mí hai mŏn móng hai pén ănī́ng ăn dió le sóm plĕng phra: mahă dhătu lēo kò borivan nai mu'ang nòk mu'ang lē thì dēn jāo rī'en thănón thălăt ăn pén krăthan păi thī'ng bang păthăn khut mē trăi bang phrao; ănī́ng tē kon jòm khăi vūa păi kē Lao, cha: hai khai ducha kon năn kò hăm mí hai khai; ănī́ng mu'a thăm na săi jòm ăo phī́'t khāo năi na năn pluk ong mi dai ăo khao mai jung pai văn pai tim dăng thang

1) Völker des östl. Asien, I, S. 175, III, S. 416.
2) Brahmanen in Hinterindien (Ausland 1883).
3) Völker des östl. Asien, IV, S. 104.

lai: ănẫng thò bapha: jan vŏng thăm ăo năn thẫng bang pathan năn . . . . sima lê . . . . khao jòm và va thang fo le tha thò năn phŏb kăthăm thò ăo năm păi hẹng . . . . na haì pĕn na mu'ang fai mi daì pĕn thang fo ăn thăm thang ni thalai phra: răt kuăn kĕ sŏmdet bophitr phra: chaŏ jū hia thăng sòng phra: Ongk.

(Herr Dr. Grünwedel hat obigen Text, nach Vergleichung der eingezogenen Copie mit einem früher übersandten Abklatsch, hergestellt).

Çaka 1422 des Pferdes Constellation, der Sonne Tag (der sechste Freitag), Monat der sechste, im steigenden Mond 14ten Tag des zweiten çaka . . . . . . einstimmend mit Tagesanbruch schon zur zweiten Stunde, wenn Chao Phraya Çri Dharamaçokarat[1]) schuf (aufstellte) Phra Çiva[2]) . . . das wäre Chao Nirai, damit er beschütze die Wesen vierfüssige, zweifüssige in der Stadt Kampheng-Pet und helfe zurückzuscheuchen Phutha's Religion, im Sieg des Pipal's Religion; und damit der Phra Devas' Werke nicht mögen verdunkelt werden, damit die Religion bleibe, einzig und allein zusammenstimmend mit den grossen und heiligen Reliquien, also damit Alles vollkommen sei in der Stadt, ausser der Stadt und im Lande, in Wohnungen, Strassen, Märkten, soweit in eigenem Land bis nach Bangpathantthut Mê trai Bang Phrão. Und früher war ein Gebrauch die Ochsen an die Laos zu verkaufen oder verkaufen zu lassen. Auch wenn jemand Reis pflanzt ist der Gebrauch, Samen zu nehmen, um zu säen, das soll fortgesetzt werden. Dann handelt es sich um die Dämme, welche die Reisfelder zu bewässern dienen, sie dehnen sich aus bis an die Grenze von Bang Pathan. Man streitet dort über die Art, in welcher die Dämme gemacht (gebraucht) sind, zur Benutzung des ernährenden Wasser's, das bald fehlt, bald überflüssig kommt, und handelt man auf diese Art, so schadet man den Interessen der Könige beider Phra: Ongk Sŏmdĕt Baphitr Herrn und Meistern über die Länder.

Die Inschrift fällt in eine ereignissreiche Epoche der indochinesischen Geschichte, als die Kriegszüge auf der Halbinsel umherwogten, zwischen Birma, Pegu, und Siam, unter anfangs schwerer Heimsuchung des letzteren Landes, bis dann (1579 p. d.) der gefeierte Erobererkönig Phra-Naret (mit seinem Bruder Phra-Narai) unter Anrufung (brahmanischer) „Thevada"[3]) (Devas) seinen Sieg unter den

1) Ein stereotyp gewordener Titel, für Könige Tongu's sowohl, wie z. B. auch bei dem Städtegründer Phra Dhammasokharat von Sakothay.

2) Phra-Isuen, neben Narai oder Vishnu (Narayana)

3) Völker des östl. Asien, I, S. 373.

Mon (Pegu's) erfocht, später aber in Beschützung des wahren Gesetzes, in Buddha's [1]) Lehre seinen Ruhm suchte [2]).

Die Dynastie der damals in Hongsavaddi, der Stadt der heiligen Hansa (Brahma's), herrschenden Brama-Könige (wie sie von den portugiesischen Reisenden des Entdeckungszeitalter's genannt wurden), stammte aus Tongu, aus einem (nach dem Fall Pagan's und Zerstreuung der birmanischen Theilkönige) unter den Karen aufgerichteten Reiche, in dessen Königsreihe in Thimpanka (1370 p. d.) auch ein behaarter Ahnherr erscheint, für den von Crawford's und Yule's Familie in Ava, auf die Krao in Bangkok fortgeführte Stammbaum, mit seinen sensationellen Auswüchsen (bis zum „missing link").

Von Zotut, dem Wiederhersteller Tongu's oder Ketumatie's, wird in den Geschichtsbüchern gesagt, dass er viele Brahmanen nach seinem Lande herbeigezogen habe, und Mentara verlegte dann seine Residenz nach Pegu, als Sitz jener Brama-Könige.

Ausserdem wird eine frühere Rückwanderung (im XIII. Jahrh.) aus Pegu nach Dinjawuddie erwähnt, und heisst es zugleich, dass als König Mahatisedu, auf Rath eines Priester's aus Tiho (Ceylon) seine Residenz von Dinjawuddie (nach Tongu) zu verlegen beabsichtigte, die Götterbilder sich geweigert hätten, ihm zu folgen, und ähnliche Sagen hörte ich bei meinem Aufenthalt in Tongu dort jetzt noch erzählen (1863) [3]). Brahmanische Götterbilder sind mehrfach in der Umgegend gefunden, und erwähnt der Missionär Mason im Besondern solcher von Vishnu und Ganesa.

Anschliessend, weil durch die Stadt Tak (bei Rahein) gleichfalls auf die Umgegend von Kampeng-phet führend, möge auf eine bereits von Bowring erwähnte Inschrift hingewiesen werden, deren Copie ich bei meinem Aufenthalt in Bangkok durch Vermittlung des Ersten Königs erhielt und in dem „Journal of the Asiatic Society of Bengal" (1864) veröffentlicht habe. Der Stein stand damals im Vat Kheo, neben einem andern mit Pali-Inschrift aus Kampeng-phet. In der auf die Erfindung des Alphabet's bezüglichen Stelle heisst es:

„So gingen drei Jahre vorüber. In frühern Zeiten gab es bei den Thay keine geschriebenen Zeichen. Als jedoch die Aera 1205 datirte in dem Jahr des Pferdes, da in Berathung mit den Ge-

1) Völker des östl. Asien. I. S. 378.

2) In Pegu wird die Wiederherstellung des Buddhismus angeknüpft an das Jahr 1652 und wird von König Pha-Maha-Pidok-Tham der Bau von Pagoden nach dem Muster ceylonischer erwähnt.

3) Völker des östl. Asien. II, S. 152.

4) The inscription of Sukothay covers the four sides of a conical stone and in the same court of Vat Keoh, in the royal palace at Bangkok, is placed at its side, another stone, which was brought from Kampeng-phet and bears a Pali-inscription.

lehrten und Lehrern, wurden von dem königlichen Wohlthäter Ramkhamheng die Buchstaben des Alphabet's [1]) festgestellt für den Thai, und diese haben, seit solcher Anordnung durch den König im Gebrauche fortgedauert.

Damals nun war es, wo der erhabene Wohlthäter Ramkhamheng wirklich und wahrhaft Herrscher und königlicher Herr zu nennen war, über alle Thai, denn in Wahrheit zeigte er sich als ihr Lehrer und Erleuchter, die Thai aufklärend, damit sie richtig die Verdienste erkennen und das Gesetz verstehen möchten*.

Der gelehrte Mongkut, der zur Zeit meines Aufenthaltes in Bangkok noch als erster König Siam's herrschte, setzte die Inschrift in das Jahr 1193 p. d., obwohl einige andere als Schriftkundige Zweifel zu haben schienen, nach welcher Aera die in der Inschrift angegebene Jahreszahl zu rechnen sei. Die in Kampeng-phet hoffentlich weiter geführten Untersuchungen würden hierüber ebenfalls werthvolles Material zu beschaffen versprechen und auf die Bedeutung dieser alten Ruinenstätte hinzuweisen, war mir bereits früher Veranlassung geboten (s. Verhdlg. der Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Oct. 1882, Ethnolog. Zeitschr. XIV).

In der Inschrift von dort wurden durch den König von Sri-Satxamalai-Sukhothay (Phra-lüthai-rat oder Sri-Surya-Phra-Maha-Dhamma-Raxa-Thirat) Reliquien vertheilt, die aus Langkathawib (Ceylon) gebracht waren, sowie die Saamen des Phra-Sri-Mahat-Phot (oder heiligen Bodhi-Baum's), unter Hinweis auf das Kommen des künftigen Buddha (Phra-Sri-Arimatheia), und in der Inschrift aus Labong werden Phra-In (Indra) und Brahma angerufen, bei der Reliquien-Vertheilung des Königs von Xiengmai (um die Phuthasasana für 5000 Jahre weiter zu befestigen) [2]).

---

1) The inscription (of Sukothay) is written in an ancient kind of character, differing from the present one. The vowels are still written in one line with the consonants, and the diacritical points of the modern alphabet are mostly dispensed with.

2) Remarks on the Indo-Chinese Alphabet's (R. A. S. of Gr. Brt. a Irld. June 1867).

Le Manju gisun-i buleku bithe.

Von

C. de Harlez.

Les Sinologues reconnaissent unanimement l'utilité de la connaissance du Mandchou pour l'intelligence des livres chinois; depuis les illustres fondateurs de cette étude: Conon von der Gabelentz et Klaproth jusqu'aux spécialistes les plus récents: Teza, Puini, Nocentini, tous sont d'accord sur ce point. Le savant professeur de chinois de l'Université de Leipzig qui porte dignement un nom respecté de tous, me faisait remarquer ces jours-ci encore certaine méprise d'un traducteur moderne qui aurait pu facilement l'éviter s'il eut consulté les versions mandchoues et j'ai eu l'occasion de signaler des cas semblables dans mon anthologie mandchoue. Paris 1884.

Malheureusement les moyens dont on dispose pour cette importante étude ne sont point encore complets. Le dictionnaire mandchou-russe de M. Zacharow l'est peut-être d'une certaine manière, sous un certain rapport, bien que des mots purement et originairement mandchous ne s'y trouvent point, mais pour l'intelligence des livres mandchous il laisse subsister encore beaucoup de lacunes. Le savant linguiste dont je parlais tantôt a été trop tôt enlevé à la science pour qu'il put lui donner tout le fruit de ses recherches, qui reste malheureusement en manuscrit jusqu'à ce que nous ou d'autres puissent y faire participer le public savant.

En attendant que ce *desideratum* se soit réalisé, il ne sera peut-être pas sans intérêt de donner aux lecteurs que ces choses concernent, une idée d'un lexique mandchou publié en Chine dans cette langue, sous le nom de livre-miroir de la langue mandchoue. L'empereur Kang-hi en fut le premier inspirateur et co-auteur et lui donna deux préfaces. Son successeur *Kien-Long* le fit augmenter et compléter (1771). Certes bon nombre de ses données sont assez insignifiantes et il arrive parfois que les définitions s'y font *per idem*, que *a* veut dire *b* et *b* veut dire *a*; il n'en est pas moins vrai que l'ensemble du lexique est d'un très grand intérêt, à différents points de vue. Il donne souvent avec plus de précision que tout autre livre, le sens des mots; il nous fait pénétrer la pensée

des lettrés, ses auteurs et nous montre l'étendue de leurs connaissances, leur mode de conception des choses de tout ordre, religion, philosophie, grammaire, politique etc. etc.

On y a, d'une manière assez exacte, la mesure de la culture intellectuelle des savants du Céleste-Empire.

C'est à ce titre que nous donnons ici un choix d'articles empruntés à ce dictionnaire et puisés dans différentes sections, en laissant de côté tout ce qui est dépourvu d'intérêt et n'a qu'une valeur lexicologique.

Les voici sans autre préambule.

Ontologie.

Abka. Ce qui est au sommet de tout et recouvre toute chose est dit *abka* (ciel). Il est dit dans le Sing-Li-bithe: „Schutze dit: le ciel (abka) produit, par un changement qui perfectionne, l'*In* et le *Yang*, les cinq éléments, et toutes choses", et dans le *Lun-yu:* le ciel est brillant et grand; il ressemble à une pierre précieuse (ou à un vase).

Yang. Lorsque la matière de l'*In* se sépare et disperse c'est le *Yang* (principe actif de la matière).

In. Lorsque la matière du Yang se rassemble et se condense c'est l'*In* (principe passif).

Sunja feten (5 éléments). L'or, le bois, l'eau, le feu, la terre sont les 5 éléments. Au *S'u King*, chap. *Hongfan* il est dit: en somme il y a cinq éléments 1. l'eau, 2. le feu, 3. le bois, 4. l'or, 5. la terre. On appelle eau ce qui pénètre en bas; feu, ce qui s'élève en haut; bois, ce qui est courbé ou droit; métal ce qui se prête et s'échange, terre ce qu'on laboure et récolte. — Ce qui pénètre en bas (l'eau) est salé; ce qui s'élève (le feu) est piquant; ce qui est courbé et droit (le bois) est aigre; ce qui se prête (dahara) et s'échange est *pénétrant*; ce qui se laboure et récolte est doux et fertile.

L'homme.

Niyalma (homme). Enfanté par le ciel, le plus élevé parmi les êtres vivants est l'homme.

Manju. Aisin Gioro de la famille du très-haut Höwangti *Taitzu* a, aux siècles passés, commencé sa puissance à la montagne blanche (au N. de Mukden). La longue montagne avec ses cents points élevés a mille regions tout autour d'elle. Audessus est la mer appelée Tamun. Tout autour sont 80 endroits. De cette montagne sortent trois fleuves, le Yalu, le Khon Tong et l'Aihu. Le soleil levant s'élève de son sommet. S'étant établi dans la ville d'Oboli dans la plaine de l'omoho et ayant fait régner l'ordre il appela son royaume du nom de Manju.

Jus'en esclaves (ou serviteurs) mandchoux; aussi „membres de la famille".

Monggo. Gens vivants en nomades au delà de la frontière de l'empire et suivants le cours des eaux.

Ujen cooha. Anciens Chinois établis en Mandchourie et ayant pris rang dans les *niru* (compagnies) des Gôsas (troupes tartares en 8 corps).

Solho gens de la Corée.

Beye. Toute la nature visible (ayant une forme) de l'homme.

Senggi (sang). Ce qui naît de la matière liquide de l'*In*, passant, en se partageant, dans les cordes et veines fondamentales du corps et semblable par sa couleur à une eau rouge; c'est le sang.

Oori, liquide essence de la matière du sang humain.

Simen, ce qui des aliments bus et mangés pénètre et se distribue dans la partie fondamentale du corps est le *simen*. — C'est aussi l'humidité du sol. Le froid arrête le *simen*. — On dit *simen akô*, sans simen, quand il y a peu de monde à un repas.

Ergen, le spiritus principal du corps est l'*ergen*.

Sukdun, le souffle sortant doucement du nez et de la bouche.

Fayangga, souffle, esprit vivant du Yang.

Oron, liquide de l'*In*. On dit en les unissant *Fayangga oron*.

Banin (nature); c'est ce qui est établi par décret du ciel.

Fulingga, la fortune, le bonheur, la grandeur décretée par le ciel.

Hesebun (destin), l'ordre établi avec discernement par le ciel.

Gônin (pensée), ce qui provient du *mujilen*.

Mujilen, ce qui sait et comprend toute chose.

Gônimbi (penser), c'est réfléchir, supputer; c'est chercher dans l'intérieur du mujilen (cœur et esprit) ce qui est conforme ou non à la justice.

Kitumbi penser au bien et ne pouvoir l'oublier.

Sulfa lorsque le cœur n'est ni agité ni empressé, que le corps est sans mouvement et tranquille, tout cela est *sulfa*; c'est aussi quand tout est à l'aise, sans pression.

Elehun quand le cœur est en repos, que l'on ne désire rien, qu'on supporte (courageusement) la pauvreté et le chagrin on est *elehun*.

Taifin. Lorsque le monde est en repos et juste, le vent calme, la pluie en abondance convenable, les maisons prospères, les hommes satisfaits, la bonne doctrine suivie et que tout se conforme aux règles morales alors c'est *taifin* [1].

Elhe (paix). Lorsque la bonne doctrine et les préceptes sont enseignés, que tout est établi régulièrement, que les aliments sont en abondance et que le peuple est content du gouvernement, c'est l'*elhe* [2].

---

1) Caractéristique choisi par *Kañ hi* pour désigner son règne.

2) Id. de Yong-Cing.

Sabi (présage); lorsque le ciel fait paraitre un signe merveilleux illustrant le mérite, la vertu, c'est un *sabi*; par ex. une étoile extraordinaire semblable à un nuage coloré; un homme âgé de 100 ans, etc.

L'Empereur.

Abkai jui (le fils du ciel), celui qui, remplaçant le ciel, gouvernant toutes choses, ordonnant, corrigeant tout, réunit tout sous son pouvoir, assure à chacun son droit, prend le ciel pour père et la terre pour mère et donne aux hommes les choses nécessaires à la vie, c'est celui que l'on exalte comme „fils du ciel" . . . . Il est la mère du peuple.

Hôwangti (maitre vénérable). Celui dont la vertu égale le ciel et la terre (l'empereur) est appelé avec exaltation, Hôwangti. Au *S'i King*, chap. *Liyoi Hing*, il est dit: Hôwangti désirait que le peuple prit des moeurs meilleures.

Han. Le prince qui réunit tout l'empire sous sa domination est appelé Han par les Mandchoux et les Mongols.

Tumen se (dix mille ans). Celui qui par la bonté et la vertu a donné la paix au monde (l'empereur), qui, brave et sage, a donné la tranquillité aux quatre mers et rendu complètes la prospérité, la félicité, est loué sous le nom de prince aux dix mille âges, sans limites, dix-millenaire.

Au chap. ta ya i kiyang Han du S'i King il est dit: le fils du ciel est appelé le dix-millenaire.

Dergi (summus). Très élevé, semblable au ciel, il est loué comme le très-haut.

Ejen (chef). Ayant reçu du ciel le décret (qui le fait empereur) régissant unis dix mille royaumes, on l'appelle avec exaltation *Ejen*. — Au *S'u King*, chap. *ta Liyoi Mo*, il est dit: Ayant fait connaitre et rétablir la vertu originaire, saint, d'une puissance merveilleuse, d'une grande science, lui à qui le ciel dans son amour a donné le décret (qui le fait maitre), qui a reçu les quatre mers à commander, il est le maitre (*ejen*) du monde.

Enduringge ejen. Désigné par le ciel, intelligent, illustre, faisant fleurir toute chose, il est proclamé le maitre celeste *(enduringge ejen)*.

Genggiyen ejen. Brillant d'un éclat semblable à celui de la lune et du soleil, pénétrant tout par sa perspicacité, il est proclamé le maitre brillant *(g. e.)*.

Religions. Esprits.

Fusihi l'idole [1]) à laquelle le lama, le bonze et le *Futze* sacrifient est *Fusihi* (Bouddha).

---

1) On verra plus loin qu'il s'agit en réalité des esprits représentés par ces idoles.

Pusa. Nom d'honneur de Fusihi, on dit aussi *Budasato* (Buddhisatwa).

Subarha. Constructions rondes en pierres ou en briques que l'on élève dans les temples.

Enduri (bons esprits). Les idoles aux quelles on sacrifie dans les maisons ou les temples, en outre les génies du ciel, de la terre et des ancêtres sont appelés *enduri*. „Si tu t'inclines devant les Enduri, ils te donneront la puissance". (S'i King, chap. Siyao ya i tiyan pao).

Weceku[1]). Les génies aux quels on sacrifie à la maison. „On commence par les génies domestiques". (Hafu buleku bithe).

Les principaux génies sont:

Omosi mama (mère des petits-enfants). Esprit au quel on sacrifie pour demander puissance et richesse.

Sure mama (mère enfentant) génie que l'on prie quand on attend la naissance d'un enfant.

Jun ejei (chef du foyer). Esprit du foyer.

Ilmun han. Esprit du lieu des morts (juge des morts).

Banaji (l'engendreur). Esprit de la terre.

Bada mafa (l'aïeul généreux). Esprit qu'invoquent pêcheurs et chasseurs.

Oren image de l'esprit de *Fusihi* (Bouddha), faite en bois ou en terre, et devant laquelle on fait des sacrifices.

Tarni les paroles véridiques du livre de Bouddha.

Pratiques religieuses.

Macihi jafambi (faire abstinence). Rester assis, immobile et en silence, contenant son intérieur. Cela veut dire: observer les préceptes et défenses.

Giogin arambi (faire la main creuse) lever les mains en présentant les deux paumes et priant beaucoup.

S'ayo abstinence de viande.

Bolgombi se purifier en un autre endroit avant d'aller offrir et sacrifier.

S'elembi. Quand on va servir au temple et qu'en se préparant à faire route, on donne d'abondantes aumônes, puisqu'en route on prépare l'eau, le thé et qu'on donne à boire aux autres, ou fait d'autres œuvres semblables, cela s'appelle *s'elembi*.

Wiyehun mama (mère du chemin); lorsqu'en entrant dans une forêt ou gravissant une montagne on suspend des morceaux de papiers (taillés en forme humaine) ou autres objets, cela s'appelle laisser un don à *Wiyehun mama* (génie femelle des chemins). Cela sert à se mettre en sûreté en pénétrant dans ces lieux.

---

1) Êtres auxquels on sacrifie. *Weceku* — *Yasuto.*

Hutu (esprits follets ou méchants). Le merveilleux de l'*In* s'appelle *hutu*. On dit en réunissant les mots *hutu enduri* (les esprits en général). Il est dit dans le *Tsong yong bithe* „La vertu des Hutus et des Enduris est très grande". En outre les images à corps d'homme avec tête d'éléphant ou de cheval qu'on pose dans les temples, ces images hideuses s'appellent *Hutu*. Lorsque par sentiment d'horreur ou de crainte on crie: *ei!* à la vue de formes horribles, tout cela s'appelle *hutu*.

L'empereur Yü cuisant de l'argile pour former des objets, montra au peuple la difformité (des images) des Esprits. Puis le peuple visitait les fleuves, les lacs, les montagnes, les forêts mais ne pouvait approcher les Hutus et les autres fantomes. Alors se conciliant (par des prières) le ciel et la terre, il obtint du ciel la puissance nécessaire.

Ari nom de Hutus qui se montrent dans le ciel. On dit aussi pour désigner avec mépris un homme méchant et léger: c'est un *ari* du ciel (*Abkai ari*).

Yece. Lorsque l'on dispose tout entier le corps d'un homme mort, qu'on lui coupe et attache de tous côtés ses cheveux, l'esprit du désert qui sort de son sang, est appelé *Yece hutu*. La 8e. année Kai Yuen [1]) de la dynastie Tang le ciel étant d'une sécheresse persistante, un comédien ayant fait le *Yece hutu*, le joua et fit changer (l'état du ciel).

Ekcin. Hutu extrêmement laid et difforme.

Alhôji mama. Hutu femelle vieux et de forme hideuse.

Bus'uku. Hutu difforme protégeant les petits enfants, les bestiaux et animaux domestiques.

Baljun. Hutu qui se montre quand le feu brille la nuit.

Bigan i ibagan (lutin du désert). Hutu hantant les montagnes, fleuves, forêts et buissons.

Fa. Hutu qui se plait à tromper l'homme.

Buceli. Esprit vital d'un homme mort. Pour dire que cet esprit s'attache à un homme on dit: le Buceli entre.

Gôwas'abuha se dit d'un homme maltraité, puni par un Esprit ou un Hutu.

Fayangga hôlambi (appeler l'esprit vital). Lorsque de petits enfants ouvrent la bouche par frayeur et qu'on appelle un sorcier à grands cris du lieu où l'objet effrayant a paru (d'où la frayeur est née) cela s'appelle *f. h.*

Urge faidambi (couper des figures de papier). C'est suspendre au dessus du lieu du sacrifice magiques *(samana)* des hommes de papier coupés aux ciseaux.

---

1) 8e de Hiuen-tsong. 721 p. c.

Siren faidambi (couper le fil). C'est attacher avec du fil, des hommes de papier découpé, au corps d'un homme malade, en prononçant des formules conjuratoires.

Grammaire.

Bi. Quand, en parlant à d'autres, on veut se désigner soi-même, on dit *bi* (Ego). En outre pour dire qu'une chose existe on dit *inu bi* (certo est).

Mini (mei, meiner). Quand en parlant à d'autres on veut se désigner soi-même on dit *mini beye* moi-même (lit. mei corpus); et aussi *beyei jaka, mini jaka* (mei res).

Si. Pour désigner les autres en leur parlant on dit *si* (tu).

We (quis?). Quand on interroge sur une personne qu'on ne connait pas on dit *We?*; et réunis: *We ya* (Voy. suivant).

Ya (qui). Quand on demande le nom de quelqu'un que l'on a vu et ne connait point on dit *ya?* C'est synonyme de *ereo* (hic ne) *tereo* (ille ne).

Muse (nos). En parlant à quelqu'un qui se trouve dans les mêmes conditions que nous (relativement à l'objet) on dit *muse* (à nous propre).

Ese. Quand on parle de plusieurs qui sont proches on dit *ese* (de *Erese*).

Ere. Lorsqu' on veut désigner une seule personne en général on dit *Ere.*

Ede (datif-locatif, p. *erede*). On l'emploie dans ces expressions: *à cet* homme, *en ce* lieu.

Be (forme de l'accusatif). Particule succédant au mot antérieur et amenant le suivant; (on voit que ces grammairiens n'avaient aucune notion des rapports réels de ces mots).

Baita. Toute chose à faire, à soigner *est baita.* Au S'u King chap. *Pu Loi ma,* il est dit: „En faisant administrer les trois genres d'affaires de cinq villes chefs lieux, il a établi tout, en un ordre parfait, pour mille âges.

Amba baita (grande affaire). Affaires grandes, urgentes. Le sacrifice et l'armée sont les *amba baita.*

Siden-i baita (affaire du milieu). Toute affaire des fonctions publiques est *siden-i baita.* Au Lün yü il est dit: Si les affaires de l'état n'existaient pas, les taëls ne viendraient point à ma maison.

An-i baita. Toute affaire fixée par une règle.

Cisu baita. Toute affaire personnelle que l'on règle à son gré.

Turgun (cause). La nature intime de toute chose est turgun. Au *Y-King,* chap. *Hi s'e Juwan,* il est dit: Quand on est ému sans se remuer ni parler, alors on pénètre la cause du monde.

Gurun (empire). Le dessous du ciel, placé entre les quatre mers, est le *Royaume du milieu.* Ceux qui en dehors des mers, occupent une fonction au delà de la frontière et viennent adorer (l'empereur) forment le royaume extérieur (tulergi gurun).

Ulusu gurun le royaume primitif.

Keman. La ville où l'empereur réside; on dit aussi *Kemuleho ba* le lieu de la résidence.

Golo (province). Tout ce qui est en dehors de Pekin et de Mukden: Kiang-Nan, S'antong, S'ansi, Hônan, Sansi, S'atuwan, Hôkong, Jekiyang, Kiyangsi, Fukian, Kuang-tung, Kuang-si, Yon-nan, Kui tsheo etc.: 14 golos.

Aiman (tribus) peuples de l'extérieur qui ont un chef par famille.

Hoton (ville) endroit où habitent un peuple, dans des constructions de terre ou de pierre; il y en a de terres et il y'en a de bois.

Keremu mur autour d'une ville, d'un camp, avec une ouverture.

Giyamun lieux établis de distance en distance où l'on garde et tient prêts les chevaux et les chars pour ceux qui vont en mission (stations de poste).

Tokso lieu où habitent les campagnards agriculteurs.

Gas'an. Lieu où l'on habite par famille en dehors des villes (hameau).

Falga tout ce qui habite réuni sur un même chemin.

Gung palais impérial.

Tiyan salle où l'empereur se montre et reçoit.

Ordo. Maison des chefs. Ils n'ont point des portes aux 4 côtés, mais une seule au milieu. Les sujets ne peuvent employer ce terme pour désigner leurs maisons.

Nous esperons donner prochainement une traduction de ce grand ouvrage.

Notiz von Th. Nöldeke.

Gleich nach seiner Thronbesteigung (1701 n. Chr.), so erzählt der vielbetrauerte Teufel nach Muḥammad Amîn, berief 'Ubaidu'llâh von Buchârâ zwei seiner Grossen wegen seines Halbbruders Asadu'llâh, und legte ihnen die Frage vor, ob sie das Rauzatu'l-ṣafâ gelesen oder schon einmal Schach gespielt hätten. Als die beiden Amîre ehrfurchtsvoll um nähere Erklärung baten, fragte 'Ubaidu'llâh weiter: habt Ihr je in einer Chronik von zwei Fürsten in einer Stadt gelesen, oder auf einem Brett mit zwei Königen gespielt? jetzt verstanden die Amîre den Sinn der Räthselrede und stimmten ohne Zögern für Asadu'llâh's Tod" (ZDMG. 38, 260).

Nun finden wir bei Ibn Athîr unterm Jahr 420 d. H. (Bd. 9, 261 f.) Folgendes: Maḥmûd von Ghazna bekommt den Buiden Maǵdaddaula durch List in seine Gewalt, bemächtigt sich seiner Stadt Rai und aller seiner Schätze: „Da liess er den Maǵd-addaula vorführen und fragte ihn: „hast du nicht das Schâhnâme, d. i. die

Chronik der Perser, und die Chronik des Ṭabarī, d. i. die der Muslime, gelesen?" „Ja wohl" „Dein Benehmen ist nicht so, als ob du sie gelesen hättest!" „Hast Du denn nie Schach gespielt?" „Ja wohl" „Hast Du denn gesehen, dass ein König sich dem andern da unmittelbar nähert?" [1]) „Nein" „Was hat dich denn veranlasst, dich einem auszuliefern, der stärker als du ist?". Er lässt ihn dann gefangen fortschaffen.

Dasselbe erzählt Mirchond in der Buidengeschichte (ed. Wilken S. 44) und zwar so sehr im selben Zusammenhange, dass er entweder den Ibn Athīr oder eine Quelle desselben benutzt haben muss. Die letzten Worte Maḥmūd's lauten da: „steht irgend in jenen Büchern geschrieben, dass in einem Reiche zwei Herrscher regiert haben, oder hast du auf dem Schachbrett je zwei Könige [2]) auf einem Felde gesehen?" Die erste Hälfte dieses Ausspruchs ergänzt eine deutliche Lücke in Ibn Athīr's oder wenigstens in Tornberg's Text; die zweite ist verschlechtert, da überhaupt nie zwei Schachfiguren auf einem Felde stehn können, das Gesagte also nicht für den König allein characteristisch ist.

Man sieht aber deutlich, dass auch dieser Zug zu denen gehört, welche der Bucharische Historiker mit geringen Aenderungen ungescheut älteren Werken entlehnt hat; (s. darüber Teufel 254 f.). Seine Quelle ist hier wohl eben Mirchond's Rauzat-assafâ selbst, das, recht characteristisch für die Zeit, an die Stelle von Ṭabarī's Chronik getreten ist. Nun könnte zwar ʿUbaidullāh seine Worte selbst den Mirchond nachgebildet haben, aber es ist doch schwerlich anzunehmen, dass der Oezbekenfürst gelehrte Studien getrieben hätte. Dass er die Erzählung nicht für historisch halte, deutet auch Teufel an.

Uebrigens möchte ich einen ähnlichen Zweifel auch schon hinsichtlich Maḥmūd's ausdrücken, der trotz der um seinen Thron geschaarten Dichter persönlich kaum feinere Bildung hatte und sicher nicht den Ṭabarī studiert hat. Das bon mot wird von einem Schöngeist oder einem Historiker seiner Zeit herrühren.

---

1) فهل رأيت شاهًا يدخل على شاه. Das kann nur auf die Spielregel gehn, dass zwischen den feindlichen Königen immer wenigstens ein Feld bleiben muss.

2) Es ist wohl شاه für پادشاه zu lesen. Ich habe nur Wilken's Text zur Hand.

Das synkretistische Weihnachtsfest zu Petra.

Eine Studie zur arabischen Religionsgeschichte.

Von

Gustav Rösch,

evang. Pfarrer in Hermaringen in Württemberg

Der Kirchenvater Epiphanius führt in einer erst von Fr. Oehler und W. Dindorf in ihre Ausgaben seines Panariums aufgenommenen Ergänzung des Kapitels über die *Ἄλογοι* unter den nach seiner Meinung die christliche Weihnachtsfeier an Epiphaniä nachäffenden heidnischen Festen seiner Zeit auch eine Nachtfeier in den nordost-arabischen Städten Petra und Elusa auf, welche J. H. Mordtmann jr. in einem interessanten Aufsatz: „Dusares bei Epiphanius", in Bd. 29, S. 99—106, dieser Zeitschrift besprochen hat. Der Bericht des Epiphanius lautet bei Oehler, Corpus haeres. Bd. 2, 1. S. 632 und bei Dindorf, Epiph. Opp. Bd. 3, S. 483 so: *Τοῦτο* (nämlich eine Procession in der Epiphaniennacht gleich der im Tempel der *Κόρη* (Persephone-Isis) in Alexandria zu Ehren der Geburt des Horus von der Jungfrau) *δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ τῇ πόλει (μητρόπολις δέ ἐστι τῆς Ἀραβίας ἥτις ἐστὶν Ἐδὸμ ἡ ἐν ταῖς Γραφαῖς γεγραμμένη) ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλείῳ οὕτως γίνεται καὶ Ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν παρθένον, καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χααβοῦ* (Dindorf: *Χααμοῦ*), *τουτέστιν Κόρην ἤγουν παρθένον, καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην, τουτέστιν μονογενῆ τοῦ δεσπότου. Τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλούσῃ γίνεται τῇ πόλει κατ' ἐκείνην τὴν νύκτα ὡς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.*

Die erste und für das Verständniss und die Würdigung dieses Berichts entscheidende Frage ist die nach seiner geschichtlichen Zuverlässigkeit. Mordtmann hat dieselbe einfach vorausgesetzt, wozu zwar der langjährige, an Studien und Erkundigungen so reiche Aufenthalt des Epiphanius in Judäa ermuthigt, die Leichtgläubig-

keit und Urtheilslosigkeit des gelehrten Mönchs aber nicht berechtigt.

Im Zeitalter des Epiphanius war Petra die Hauptstadt der Nabatäer, welche seit 300 v. Chr. in den früheren Wohnsitzen der Edomiter sassen, die sich in den durch die babylonische Gefangenschaft entvölkerten Süden Palästinas vorgeschoben hatten. In Sachen der Religion scheinen die Nabatäer henotheistisch gerichtet gewesen zu sein, wenn anders die Nachricht Strabo's von ihrem Sonnendienst, der durch ihre Namenzusammensetzungen mit שמש und חרח ausser Frage gestellt sein dürfte, wegen seines Schweigens von andern Göttern derselben im Sinne der Ausschliesslichkeit zu verstehen ist. Die nächst älteste Nachricht über ihren Cultus, jedoch durch blosse Namenangabe ohne jede Qualifizirung, gibt uns erst im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung Tertullian an zwei Stellen (bei Mordtmann a. a. O. S. 103), wo er das eine Mal als Sondergötter einzelner Provinzen und Staaten „Syriæ Astartes“ und „Arabiæ Dusares“, das andere Mal aber neben „Atergatin Syrorum“ auch „Obodan et Dusarem Arabum“ aufführt. Dasselbe Götterpaar erwähnt auch Eusebius de laud. Const. Dessen nabatäische Heimat garantirt die syrische Nachbarschaft. Obodas ist bis jetzt noch nicht recognoscirt, Fr. Lenormant lässt uns in seinen Lettres assyriol. Bd. 2, S. 158, Anm. 1, wegen seiner die Wahl, ob wir in dem griechischen *OBOΛAC* einen Schreibfehler für *OBOΔAC* = عُبَيْد, oder unter der Voraussetzung seiner graphischen Richtigkeit einen Demiurg gleich dem צבוד in der samaritanischen Bibel, oder endlich das Eigenschaftswort أَبَد, ewig, als Synonym des Götzennamens عوض erkennen wollen. Der Schreiber dieses hat weder zu dem Einen noch zu dem Andern Lust, sondern hält den Concurrenten des Dusares gleich dem König *'Οβόδα* bei Strabo für einen diminutiven Knecht Allah's, welcher durch die Verwechslung mit seinem Herrn unverdienter Weise zu der Würde eines Gottes gekommen ist. So bleibt das Feld dem Dusares unbestritten, der als Sondergott Petras und seiner Nachbarschaft nach dem Nachweis Mordtmann's a. a. O. S. 103—105 auf nabatäischen und griechischen Inschriften und Münzen wie in den Notizen der Byzantiner mit nur unwesentlichen Varianten seines Namens sich präsentirt, aber auch als ذو الشَّرَى unter den Götzen des arabischen Stammes Daus nach Osiander (Studien über die vorisl. Rel. der Ar. in der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 7, S. 477) und Krehl (die vorisl. Rel. der Ar. S. 49) vorkommt. Für seine Qualifizirung geben uns die Symbole des Gottes und die Etymologie seines Namens einigen Anhalt. Die ersteren sind auf den Münzen von Adraa und Bostra (bei Krehl S. 54, Anm. 1 und Mordtmann S. 104) Silen mit dem Weinschlauch und

die Weinkelter, an den Tempeln des Ḥaurân aber nach Wetzstein Trauben- und Weinlaubornamente. Dass diese dem Dusares den Charakter des Dionysos aufdrücken und bei der weiten Verbreitung seines Cultus (vom Haurân und Sinai bis nach Jemen) dadurch ein helles Licht auf die durchgängige Parallelisirung der Einen Potenz des arabischen Götterpaares mit Dionysos bei Herodot, Strabo und Arrian (s. Krehl S. 29—30) werfen, braucht nicht erst gesagt zu werden. Weniger durchsichtig als die Symbole ist die Etymologie des Namens. Pococke, Levy und de Vogüé erklären ihn unter Zugrundlegung der arabischen Form ذو ٱلشَّرَى mit „Herr von Scherâ", dem von Jemen bis nach Syrien sich hinziehenden Gebirge, Krehl mit „Herr des Glanzes, des Leuchtens" im Sinn der Sonne, entschieden unglücklich Movers mit „Herr des Feuers" nach سَعِير, Feuer und Flamme. Eigentlich bedeutet ذو ٱلشَّرَى „Herr des Blitzfunkelns", wie Krehl S. 54 selbst bemerkt. Eine Bedeutung, welche den Dusares in Harmonie mit seiner Combination mit dem ursprünglich das gährende und treibende Naturleben repräsentirenden Dionysos, der seinen Beinamen *βρόμιος* doch gewiss nicht bloss dem Evoë munterer Thyrsusschwinger, sondern auch dem *βρόμος* des Blitzes, Windes und Wassers verdankt, zum Gewittergott stempelt und damit zugleich als Doppelgänger des idumäischen Gottes *Κοζὲ* bei Josephus Antiqq. XV, 7, 9 hinstellt. Den letzteren hat ja Tuch längst in dem Regengott قُزَح (so Freytag unter قزح) der arabischen Mythologie vindicirt, dessen Pfeil und Bogen seine Identität mit dem Blitzeschleuderer Dusares ausreichend verbürgt, wovon das poetische Citat bei Tuch, Sinait. Inschr. in Bd. 3 der Zeitschr. der D. M. G. S. 200 jeden überzeugen wird. Eine Instanz gegen diese Identität bildet Apions unerwartete Verwandlung des *Κοζὲ* in den seleucidischen Lieblingsgott Apollo bei Josephus (c. Ap. II, 9), welche übrigens durch den idumäischen Eigennamen *Ἀπολλόδοτος* (s. Mordtmann, Mythol. Misc. III in Bd. 32 der Zeitschr. der D. M. G. S. 568) berechtigt ist, keineswegs, da ja nach Jahn auch dieser, wenigstens in seltenen Fällen, als Gewittergott auftritt. Thun wir übrigens in der Unificirung noch einen Schritt vorwärts, indem wir der griechischen Generalisirung des idumäisch-nabatäischen Gewittergottes zum orgastischen Natur- und Lichtgott in Dionysos und Apollo das Recht entnehmen, auch den Strabonischen Sonnenkultus sammt seiner inschriftlichen Basis für den Einen Nationalgott Dusares-Quzaḥ zu reklamiren. Dieser Nationalgott ist aber nicht erst in der griechischen und römischen Zeit bei den Edomitern und Nabatäern aufgekommen, sondern macht sich schon in der assyrischen bemerklich. Ein edomitischer Gott

Qauš kommt nämlich nach Eb. Schrader (KGschF. S. 79 und KAT. 2. Ausg. S. 150) in den zwei edomitischem Königsnamen Qauš-malaka und Qaušgabri in den Inschriften Tiglath-Pilesars II. und Esarhaddons vor. Man billigt freilich die noch von Mordtmann (Myth. Misc. III, S. 563) für die idumäischen Nomm. compp. *Κοστόβαρος* und *Κοσβάραχος* gewagte Zurückführung des ersten Compositionsgliedes auf den قُزَح nicht mehr, allein die von Kos und Qauš auf قَوْس, der Bogen (des Quzaḥ), wird man sich durch die Bemerkung Schrader's (KAT. 2. S. 613), dass gemäss assyrischem Lautwandelgesetze assyrisches Qauš nur einem kananitisch-edomitischen קוס, nicht קוש, entsprochen haben könne und also der betr. edomitische Gott קוס, nicht קוש, geheissen haben müsse, nicht verbieten zu lassen brauchen, da die beiden Glossare zu KAT. 2 Parallelen des hebräischen und arabischen Sin zu dem assyrischen š genug aufweisen, z. B. gerade bei קֶשֶׁת, قَوْس und qaštu. Doch auch abgesehen von dem Namen Qauš dürfte die Qualifizirung des alten Edomitergottes als Gewittergott durch die biblische Einkleidung der Offenbarung des israelitischen Jahve am Sinai in das Phantom des Quzaḥ im Regensturm und Blitzgewitter vom Deboralied und dem Propheten Habakuk gerechtfertigt sein. Reicht aber der Begriff des Gewittergottes nicht vielleicht noch weiter, und zwar bis zu dem ältesten Gottesnamen hinauf, von dem wir in dem hebräischen Nom. comp. Obed-Edom eine Spur haben? Dasselbe lautet wenigstens bei den Septuaginta der biblischen Chronik ächt arabisch *Αβδεδόμ*, und dass wir es im zweiten Namenstheil mit einem Götzen zu thun haben, beweist seine sittsame Verkürzung von den Septuaginta des Buches Ruth und vom Autor des Evangeliums Matthäi zu einem einfachen Obed. Seine Bedeutung wäre dann die des dunkeln Wettergewölks. Ist aber Edom das dunkle Wettergewölk, so ist der behaarte Esau nur ein anderes Gleichniss für dieselbe Wolkenformation. Doch hier wird die Zurückhaltung zur Pflicht, denn die Wissenschaft liebt die Phantasie nicht.

Diesem henotheistischen Zuge der edomitisch-nabatäischen Religion ist es nun durchaus entsprechend, dass die Gewährsmänner über den Cultus zu Petra, Suidas und Cedrenus, nur von dem Einen Heiligthum und Götzenbild des Dusares daselbst wissen, die sie nach Mordtmann (Dus. S. 104) als eine Kapelle mit reichem Goldschmuck und vielen Weihgeschenken und als einen schwarzen viereckigen Stein ohne Skulptur von vier Fuss Höhe, zwei Fuss Breite und einem Fuss Dicke auf einem aus Gold getriebenen Untergestell ruhend beschreiben, wozu jenes „sacellum in quo, ut videtur, lapis rudis" auf einer Dusaresmünze des dritten Jahrhunderts n. Chr. aus Adraa vortrefflich stimmt.

Es findet sich aber doch ausser diesen soeben auf den Einen Gewittergott zurückgeführten Gottesnamen noch eine ganze Reihe anderweitiger bei den Edomitern und Nabatäern: werden die henotheistischen Anzeichen nicht durch sie neutralisirt? Treten wir dieser Frage näher, so stösst man nach Schrader (KAT. 2. S. 150) in den assyrischen Inschriften und nach Halevy (Inscrr. du Safa im Journ. As. VII. S. T. 19. S. 480) in den nabatäischen von Safa zunächst, wie es scheint, auf den Moloch. Ausser dem Häuptling Qauŝmalaka findet sich nämlich in den ersteren auch ein edomitischer Häuptling Malikrammu mit dem Gottesdeterminativ vor dem ersten Faktor, also „Moloch ist erhaben", und in den letzteren ein יבנמלך, „Malik construit". Trotz dem Gottesdeterminativ bei den Keilschriftnamen ist es jedoch in beiden Fällen fraglich, ob wir es mit dem Eigennamen des Götzen Moloch zu thun haben, wie Schrader und Halevy wollen, oder mit dem Appellativ des Königs, da nach dem *Κοσμάλαχος* in Miller's interessantem Fund idumäischer Eigennamen in einer griechischen Inschrift zu Memphis zu urtheilen מלך ein Prädikat des Gottes Qauŝ gewesen zu sein scheint, so dass uns nur dieser in den beiden fraglichen Namen entgegentreten würde. Eine Vermuthung, welche durch die Miller'sche Parallele *Κόσβανος* (Halevy S. 489) zu יבנמלך sehr gewinnt. Haben wir daher auch vielleicht von einem edomitisch-nabatäischen Moloch zu abstrahiren, so beweisen dagegen zahlreiche Namenzusammensetzungen späterer Zeit die Bekanntschaft der Nabatäer mit mancherlei ausländischen und arabischen Göttern, wie Bel, Nebo, Sin, Nasr, Jaghut u. s. w. (Halevy S. 480 ff.), namentlich aber zwar vielleicht nicht mit der vielgenannten Allat, da wir dem Urtheil eines Meisters wie E. Renan, der (Sur quelques noms arabes, qui figurent dans des inscriptions grecques de l'Auranitide im Journ. As. VII. S. T. 19. S. 10) in den auf die Allat von den Arabern selbst bezogenen Namenzusammensetzungen auf Grund der gräcisirten vormuhammedanischen Arabernamen *Θέμαλλος*, *Σαμαραλλά*, *Μυρούλλας* nur eine missverstandene Verhärtung des Hê finale von Allah erkennen will, doch nicht alles Gewicht absprechen können, aber immerhin mit der חלצת oder Venus, mit welcher sie Tuch (S. 193—196) combinirt hat. Die Bekanntschaft mit dem Namen eines Götzen involvirt nun freilich den Cultus desselben noch nicht, allein gerade in Sachen der Venus haben wir einen eklatanten Beweis für deren Cultus, wenn auch nicht in Petra selbst, so doch in dessen nordwestlicher Nachbarschaft. Es ist das einerseits der arabische Name der Stadt Elusa, welcher Epiphanius dieselbe Weihnachtsfratze wie Petra und Alexandria Schuld gibt, الخلصة, und andererseits die Erzählung des Hieronymus in seiner Lebensbeschreibung des heiligen Hilarion von einem viel besuchten Jahresfest im dortigen Tempel der Venus (Tuch S. 196), welche wegen des Lucifer verehrt werde, dessen Dienst die Nation der Saracenen ergeben sei. Eine Behauptung,

für welche man die von Tuch (S. 195) und Mordtmann (Myth. Misc. III. S. 566—568) gesammelten byzantinischen Belegstellen nicht allein hat[1]), eine Erklärung aber in der Hypothese der Verdrängung der sonst für das männliche Gottesprincip bei den Arabern gebräuchlichen Benennungen durch den Einfluss der Ideenassociation von Venus und Morgenstern auf die patristische Phantasie finden können wird. Machen wir nun einen analogen Schluss von Elusa auf Petra, so stimmt ein dasiger Venusdienst in Zusammenhang mit dem Dusaresdienst vortrefflich zu der nach Osiander (S. 476—477) auch bei dem Stamm Daus wahrzunehmenden Verbindung des Ḥalaṣahdienstes mit dem Dusarescultus. Hierdurch wird nun allerdings der bisher angenommene Henotheismus der Edomiter und Nabatäer dualistisch differenzirt, allein ein sexueller Dualismus ist ja nach W. v. Baudissin (Jahve et Moloch S. 11—13) ohnehin die Eigenthümlichkeit der semitischen, und, setzt der Schreiber dieses hinzu, von dem Orotal und der Alilat Herodots bis zu dem Helios und der Selene des Philostorgius herunter insbesondere der arabischen Gottesanschauung. Umgekehrt wird jedoch auch dieser Dualismus dadurch wieder henotheistisch modifizirt, dass der Lokalbrauch bald den männlichen, bald den weiblichen Faktor der Gottheit in den Vordergrund geschoben hat, so zu Mekka und Petra den männlichen im Hobal und Dusares, hinter welchen der weibliche am ersteren Orte nur noch im Bild der hölzernen Taube und im erotischen Mythus von Isaf und Nâïlah und am letzteren nur noch in der Ḥalaṣah neben dem Dusares bei dem Stamm Daus und in der Dusaresmutter des Epiphanius erkennbar ist, zu Tabâlah und Elusa aber den weiblichen in der Ḥalaṣah-Venus, hinter welcher der männliche am ersteren Orte bis zur Benennung der jemenischen Ka'abah nach der Göttin (Tuch S. 194) und an letzterem Orte bis zur nebensächlichen Erwähnung des Lucifer (bei Hieronymus „ob Luciferum") zurücktrat. Dieselbe Differenzirung der Gottheit in das männliche und weibliche Princip dürfen wir aber gewiss auch schon bei den alten Edomitern, abgesehen von ihrem Polytheismus in der biblischen Chronik II, 25, 14. 20, um der Atar-samain willen bei einem nordarabischen Stamme der Kedarener auf den Inschriften Asurbanipals (Schrader, KAT. 2. S. 414) voraussetzen. Doch schon damals liefen wohl die Lokalculte bald des männlichen, bald des weiblichen Princips henotheistisch durcheinander.

---

1) Schon Ephräm der Syrer klagt im 4. Jahrhundert, Venus habe die Ismaeliten verführt und werde jetzt von den Söhnen Hagars am eifrigsten verehrt. Zu jung für ein Gewicht auf der Wage der Geschichte ist dagegen vielleicht die Bemerkung des Bar-Hebräus zu der „schändlichen Höhe der Kinder Edoms" in Ps. 12, 9 nach der Peschitto, die Edomiter hätten auf einer Bergspitze in Palästina ein Bild der Belati (Venus) aufgerichtet und beehrten dasselbe mit einem unzüchtigen Feste (Schröter, Scholien des Bar-Hebräus zu Ps. III u. s. w. in Zeitschr. der D. M. G. Bd. 29, S. 296 und 282).

Erweist sich nach dem Bisherigen der Bericht des Epiphanius wenigstens im Punkt der Frage nach einer weiblichen Gottheit in Petra neben dem Dusares als historisch wahrscheinlich, so thut er das auch in Sachen ihres Namens. Die Ausgaben bieten diesen in den zwei Formen *Χααμοῦ* und *Χααβοῦ*, welche aber Mordtmann (Dus. S. 101) wegen der Aehnlichkeit von *μ* und *β* in der byzantinischen Minuskelschrift nur für verschiedene Lesungen und nicht für verschiedene Traditionen hält. Das *Χααμοῦ* Dindorf's hat Fleischer in *Χαλμοῦ* corrigirt, um diesem dem *παρθένος* zu lieb in غُلْمَة einen arabischen Pendant geben zu können. Das *Χααβοῦ* Oehler's erklärt Mordtmann (Dus. S. 102), ebenfalls dem *παρθένος* zu lieb, für ein Derivat des Verbums كَعَبَ in seiner auf die schwellende Mädchenbrust bezüglichen Bedeutung. So scharfsinnig und wegen des im Nabatäischen auch bei Femininen vorkommenden Auslauts mit Vav grammatisch unanfechtbar nun aber auch diese Deutung ist, so wird sie doch insolange einem Misstrauen begegnen, als ihr Urheber dieselbe nicht auch anderweitig in der arabischen Mythologie nachweisen kann. Dass aber weder كَاعِبٌ noch كَعَبٌ, an welche Mordtmann denkt, je ein arabischer Göttinname gewesen sei, wird dadurch constatirt, dass schon der Indienfahrer Kosmas in der Mitte des sechsten Jahrhunderts den Namen *Χααβοῦ* nicht mehr verstand und mit dem ihm, wie es scheint, geläufigen *Χαμαρᾶ* vertauschte (vgl. das Citat O. Blau's in der Zeitschr. der D. M. G. Bd. 9, S. 234, Anm. 1). Sein *Χαμαρᾶ* finden wir in Schol. Greg. Bodlej. (Mordtmann, Myth. Misc. III. S. 567) in *Χαβαρα* corrigirt, was dem arabischen Femininum كُبَرَة oder كَبِيرَة entspricht. Sonst schreiben die Byzantiner auch *Χαβὲρ*, *Χάβαρ*, *Χόβαρ* und *Κουβάρ*, was entweder das Masc. كُبَّار oder das Fem. كُبْرَى repräsentirt. Ueber die Beziehung und Bedeutung dieses Namens sagen die Byzantiner (Tuch S. 195 und Mordtmann, Myth. Misc. S. 566) selbst, er beziehe sich auf die Venus und heisse „die Grosse“, welche die Saracenen mit dem Morgenstern bis auf den Kaiser Heraklius (den Zeitgenossen Muhammed's) göttlich verehrt hätten. Die Quelle dieser Angabe über den Venusdienst und -Namen bei den Saracenen vor Muhammed sucht nun Mordtmann (Myth. Misc. III. S. 567) in dem von Constantinus Porphyrogenneta und Cedrenus als Beweismittel für diesen Dienst und Namen gebrauchten Missverständniss des muhammedanischen Gebetsrufs Allahu akbar = *ἀλλᾶ οὐὰ κουβάρ*, *ὅ ἐστιν ὁ θεὸς καὶ Ἀφροδίτη*, um wenigstens den Namen zu einer gehaltlosen Legende zu stempeln.

Allein wenn schon der vormuhammedanische Kosmas den Namen *Χαβαρα* für die arabische Venus kennt, wenn ferner die alte arabische Uebersetzung des Neuen Testaments, welche zwar nach Gildemeister's competentem Urtheil (De evangg. in Arab. e Simplici syr. transll. comm. ac. S. 30 ff.) nicht älter als Muhammed ist, aber immerhin von einem mit den religiösen Antiquitäten seines Volkes bekannten Araber herrühren wird, nach Lenormant (Lettr. ass. T. 2, S. 136) aus der Artemis in ApG. 19 eine زُهَرَة oder Venus macht und die dortige *μεγάλη Ἄρτεμις* mit dem einzigen Wort كَبِيرَة wiedergibt, so erscheint der arabische Venusdienst vor Muhammed auch abgesehen von seinen sonstigen bereits nachgewiesenen Spuren als eine unanfechtbare Thatsache und der Name كَبِيرَة oder كُبْرَى, (schwerlich aber كُبَّار, dessen masculine Form ihre unverständige Losreissung von Allah an der Stirne trägt, als das muthmassliche Resultat einer synkretistischen Combination der einheimischen Venus mit der „grossen" Göttermutter der fremden Mythologien von den Gelehrten und Priestern an den arabischen Knotenpunkten des Völkerverkehrs, das jedoch, nach seinem späten und eng umgrenzten Auftreten zu schliessen, über die hieratischen Kreise nicht soweit hinausgedrungen sein dürfte, dass es auch in den Volksmund gekommen wäre. Seine Ableitung aus dem muhammedanischen Gebetsruf aber verdankt der Name wohl einer richtigen Reminiscenz an einen dem Takbir ähnlichen heidnischen Morgenruf (Lenormant S. 134), welche jedoch von der grübelnden Ignoranz in einer fatalen Weise verwerthet worden ist. Nur ist das nicht gleich in den ersten Zeiten der Berührung der Byzantiner mit den Muslimen geschehen, denn Johannes von Damaskus gedenkt bei seiner Erwähnung des Namens *Χαβέρ* (Lenormant S. 138) dieses interessanten Beweismittels für den saracenischen Venusdienst noch nicht. So ansprechend nun aber auch nach der oben gemachten Digression die Kosmas'sche Vertauschung des *Χααβοῦ* bei Epiphanius mit *Χαβαρα* ist, so zweifelhaft ist ihre Berechtigung, denn man braucht *Χααβοῦ* nur correct ($X =$ ك) arabisch zu schreiben, um ein allbekanntes Derivat von كَعَبَ mit mathematischer Bedeutung in seiner nabatäischen Endungsform auf u zu bekommen, nämlich كَعْبٌ, der Würfel. So scheint nun aber eben zu Petra sowohl der schwarze viereckige Stein des Dusares, als auch der Tempel mit diesem, wenigstens nach der zweisprachigen, nabatäischen und griechischen, Inschrift zu Saida in Syrien mit der Widmung einer מרבעא d. i. eines viereckigen Tempels an den Gott

Dusares bei Lenormant (S. 151) zu urtheilen, geheissen zu haben. Aber wie konnte man denn dazu kommen, das Nennwort für das Bild und Heiligthum des Gottes von diesem auf die zu Petra ursprünglich vermuthlich nur in der mythologischen Theorie zugelassene, in der Praxis aber nicht gefeierte Göttin zu übertragen? fragt der Leser erstaunt. Sobald unter dem Einfluss des in der gnostischen und neuplatonischen Ideengährung mächtig drängenden Synkretismus das Bedürfniss der Ausgleichung mit fremden Mythologemen und Culten (und in einem Verkehrscentrum, wie Petra es schon nach seinen Ruinen für Aegypter, Araber, Syrer, Römer und Griechen war, musste das auftreten) das weibliche Complement des Dusares zu Recht und Ehren zu bringen begann, antwortet der Schreiber dieses. Den Symbol- und Tempelnamen von dem Gott loszulösen und auf die Göttin überzutragen, dazu lag überdies im gegebenen Falle ein specielles Motiv in der Natur der von Epiphanius erwähnten Concession an den synkretistischen Trieb in Petra. Es war das die Einführung eines Ausschnitts aus der ägyptischen Isissage in den einheimischen Dusaresdienst, nämlich die Geburt des Horus-Harpokrateskindes von der Isis um die Wintersonnenwende (Plut. de Is. & Os. c. 65 und S. 114 der Ausgabe von Parthey). Gerade diese ägyptische Einlage aber empfahl sich für den Dusaresdienst um so mehr und vermittelte sich mit ihm um so leichter, als Dusares als Gewittergott seinen ägyptischen Doppelgänger eben im Frühlingssonnengott Horus hatte. Als Mutter des Horus wurde nun aber Isis nach Mariette (Lenormant S. 205) mit einer Hieroglyphe charakterisirt, welche sie als „die Wohnung des Horus" bezeichnete, was unwillkürlich an die ägyptische Einschränkung des physischen Berufs der Mutter darauf, dem Kinde Nahrung und „Wohnung" zu geben, bei Diodor I, 80 erinnert. Nimmt man zu diesem Momente noch die semitische Anschauung eines heiligen Steins als der Wohnung des mit ihm in Verbindung gedachten Gottes (Lenormant S. 117) hinzu, so erscheint es als logische Consequenz, dass man in Petra das Nennwort für den Stein und Tempel, in welchem Dusares wohnte, zum Namen für die Göttin — Mutter wählte, weil diese um ihres genealogischen Verhältnisses willen in der Heimat des Mythus die Wohnung des Gottes hiess. Erleichtert wurde diese Neuerung durch die den Arabern eigene Vorliebe für die Wahl weisser und schwarzer Steine zu Symbolen ihrer Götter und Göttinnen. Besonders gut eigneten sich aber die beiden Farben für die in keiner Mythologie von dem Monde sich trennende Venus. Am besten passte jedoch die schwarze Farbe des Götzensteins zu Petra für sie, wenn sie dort als alexandrinische Isis — Kore — Persephone eingeführt wurde.

Rechtfertigen diese Erwägungen die geschichtliche Zuverlässigkeit der Angaben des Epiphanius durch die Feststellung der Thatsache, dass, und des Wegs, wie der weibliche Factor des arabischen Gottesbegriffs in dem henotheistischen Dusaresdienst zur Geltung

neben, wenn auch nicht zur Gleichberechtigung mit dem männlichen kommen konnte, weil in diesem letzteren Falle die Eingangs besprochenen Notizen über den petrāischen Cultus ihre henotheistische Farbe nicht zu behaupten vermocht hätten, so wird uns ein Wintersonnenwendefest des Dusares noch besonders durch das Prädikat *ἀνίκητος* für diesen Gott auf einer leider verstümmelten Inschrift (Mordtmann, Dus. S. 105) verbürgt, insofern dasselbe von selbst an das römische Nachbild des ägyptischen Harpokratesgeburtsfestes, den Dies natalis solis invicti, erinnert.

Was hatte nun aber Epiphanius für Grund und Recht, das petrāische Wintersonnenwendefest für ein Zerrbild des Weihnachtsfestes zu erklären und in der arabischen *Χααβοῦ* mit ihrem Kinde Dusares Fratzen der Jungfrau Maria und des eingeborenen Sohnes Gottes zu finden, denn nur diese kann der Kirchenvater mit seinem Beisatz zu *Χααβοῦ: τουτέστιν Κόρην ἤγουν παρθένον*, und zu *Δουσάρην: τουτέστιν μονογενῆ τοῦ δεσπότου* meinen? Vielleicht nur die eigene subjective und haltlose Combination, vielleicht aber auch die objective Vergewaltigung des christlichen Dogmas von dem heidnischen Synkretismus des Zeitalters, antwortet der Schreiber dieses, ehe er auf diese von Mordtmann ebenfalls unterlassene Frage eingeht.

Nach der schon angeführten Erzählung des Hieronymus aus dem Leben des h. Hilarion stand dieser Begründer des palästinischen Mönchthums bei den Heiden in so grossem Ansehen, dass ihm bei einem Besuche in Elusa das zufällig zum Jahresfest im Venustempel versammelte Volk entgegenging und „voce Syra (wahrscheinlicher arabisch) Barech, i. e. benedic“ (Tuch S. 196) seinen Segen abverlangte. Hierin liegt eine Anerkennung der Universalität des christlichen Priestercharakters, welche sich aus der allgemeinen Toleranz gegen jede singuläre Erscheinung im geistigen Leben von sittlicher Kräftigkeit und unvordenklicher Herkunft nicht gut begreift, sondern vielmehr einen bereits bis zur Herrschaft über die öffentliche Meinung gediehenen Einfluss der praktischen und spekulativen Verschmelzungsversuche an heidnischem und christlichem Glauben und Brauch, wie wir sie in der Geschichte des Denkens und Lebens der Gnosis und des Neuplatonismus wahrnehmen, voraussetzt. Ein derartiger Verschmelzungsversuch von heidnischer Seite liegt in dem Marienkultus der Kollyridianer oder Kuchenbäcker (Epiph. haer. LXXVIII) im petrāischen Arabien, wohin er freilich von Thracien aus eingeschleppt worden sein soll, vor. Der Gottesdienst durch die Frauen, die Kollyrakuchen zur Oblation und Communion haben schon den Epiphanius (Opp. ed. G. Dindorf III, 1, S. 537) an den jerusalemischen Frauendienst vor der Melecheth des Himmels bei Jeremia (7, 18) erinnert, und die jährliche Frauenprocession mit der geputzten Puppe oder dem mit Leinwand bedeckten *δίφρος τετράγωνος* zwingt uns zur Vergleichung mit den Jahresfesten vor den Götzensteinen in Petra und Elusa. Denselben

Synkretismus von Maria und Venus entdecken wir in der Verwandlung der Geburtshöhle Jesu bei Bethlehem in eine Kapelle für die Adoniskiage bei Hieronymus (Ep. 58) und Paulinus von Nola (Ep. 31). Der erstere schreibt darüber an den letzteren: Bethlehem nunc nostram — lucus inumbrabat Thammuz, id est Adonidis; et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur, was der letztere commentirt: (In Bethlehem) principes hominum infciati Salvatorem Deum infames hominum amores mortesque coluerunt. — Ubi sacra nati Salvatoris infantia vagierat, illic Veneris lamenta fingentium lascivis luctibus infamis ritus ululabat; et ubi Virgo peperat, adulteri colebantur. Was im christlichen Dogma schon der vorconstantinischen Zeit dieser heidnischen Vergötterung der Maria eine gewisse Deckung gab, war deren patristische Auffassung als Antitypus der Urmutter Eva (s. den Artikel Maria von Steitz in der Realencykl. für prot. Theol. und K. von Herzog, 2. Ausg. von Plitt und Hauck, S. 313), welche auf heidnischer Seite unwillkürlich zu ihrer Parallelisirung mit der Göttermutter zumal nach ihrer Seite der *Ἀφροδίτη ἐλεήμων* auf Cypern und der Bona Dea in Rom (Movers, Phön. Bd. 1, S. 600) herausforderte. Hat also Epiphanius die Combination der aus Aegypten importirten Dusaresmutter mit der Jungfrau Maria auf eigene Faust gewagt, hat er nicht vielmehr wahrscheinlich einen unter den Heiden Palästinas und Nabatäas herkömmlichen Synkretismus berichtet?

Ebenso verhält es sich aber auch mit seiner Combination des von der *Χααβοῦ* geborenen Dusares mit dem *μονογενῆ τοῦ δεσπότου*, in welchem der Schreiber dieses, wie er bereits bemerkt hat, nur ein Synonym des biblischen *μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu erkennen vermag, das wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf eine christlich-synkretistische Etymologie des Namens Dusares, etwa mittelst einer Combination des arabischen Pron. rel. ذُو mit dem hebräischen שַׂר, von Epiphanius abgeändert worden sein dürfte. Es kann nämlich trotz der Einsprache Mordtmann's gegen Zoëga und Movers unter dem Gott *Θεανδρίτης* in Bostra bei Damascius und dem von Proklus neben dem Marnas von Gaza und dem Asklepios Leontuchos von Askalon besungenen „bei den Arabern vielverehrten Gott“ *Θυανδρίτης*, der als *Θεάνδριος* auch inschriftlich vorkommt (Mordtmann, Dus. S. 105—106), nur Dusares verborgen sein. Von den überlieferten Formen aber haben *Θεανδρίτης* und *Θεάνδριος*, zwei Compositionsformen, die sich weder bei Stephanus, Thes. l. gr., noch bei Ducange, Gloss. ad scriptt. med. et inf. graec., finden, eine allzu scharf präcisirte griechische Gestalt, als dass man in dem kirchengriechischen *θεανδρία* und *θεανδρος* für *θεανθρωπία* und *θεάνθρωπος* ihre Wurzel und ihren Pendant übersehen könnte. Hiedurch aber geben sie sich als eine synkretistische Fratze des Gottmenschen zu erkennen.

Was die Form *Θεανδρίτης* anbelangt, so könnte sie eine vox hybrida, wie z. B. das gnostische *Ὀνοὴλ* = ὄνος und אֵל, sein und mit ihrem *Θυ* das arabische ذُو von Dusares, das ja auch griechisch *Θευ* und *Θη* und lateinisch Dy und Di geschrieben ist (Mordtmann, Dus. S. 103 und 104), repräsentiren. Wenn endlich Damascius von dem Gott in Bostra sagt, er sei mannhaft oder mannsgesichtig (*ἀῤῥενωπὸς*) und flösse das unweibliche oder auch weiberlose (*ἄθηλυς*) Leben den Seelen ein, so dürfte dem eine dem Damascius unverständliche Zurückführung der auch dem Heidenthum nicht fremden mönchischen Askese und Ehelosigkeit auf Christus zu Grunde liegen.

Berichtigung.

Leider habe ich mir in Betreff der nabatäischen Inschrift von Puteoli (ZDMG. 38, 144) eine arge Flüchtigkeit zu Schulden kommen lassen. Halévy's Scharfsinn hat schon vor 10 Jahren die richtige Deutung von תרי גמליא „die beiden Kameele" gefunden. S. dessen Mél. d'épigr. (1874) S. 111 f.

Strassburg i. E.
den 29. April 1884.

Th. Nöldeke.

Anzeigen.

L'Algérie traditionelle. Légendes, contes, chansons, musique, moeurs, coutumes, fêtes, croyances, superstitions etc. Par A. Certeux membre de la Société historique algérienne et E. Henry Carnoy, professeur au Lycée Louis-le-Grand. Tome Ier. Paris, Maisonneuve et Leclerc. Challamel, Ainé. Alger, Cheniaux Franville. MDCCCLXXXIV. 290 Seiten Grossoctav.

In dem Avant-propos geben die Verfasser eine kurze Darstellung der noch nicht sehr alten Geschichte des Studiums der Volkskunde (oder, wie die Franzosen sie mit einem Neologismus nennen, *Folk-lore*), besprechen die verschiedenen Systeme, die mit Bezug auf den Ursprung der Märchen aufgestellt worden sind, während diese Frage jedoch bis jetzt ungelöst geblieben sei, und bemerken hierbei auch folgendes: „Dès l'abord il est une observation que tout le monde a pu faire: le peuple ne peut s'assimiler les productions des lettrés. Quel paysan normand ou bourguignon connait les contes si charmants de Nodier etc. etc.". Was letztern Punkt betrifft, so scheint mir, dass hierbei zwischen literarisch und populär zu streng geschieden ist, dass sich vielmehr die Grenzen zwischen beiden Gattungen der Erzeugnisse nicht streng ziehen lassen, sondern dass sie nicht selten in einander überfliessen. Hierauf ausführlicher an dieser Stelle überzugehen, bin ich jedoch nicht gesonnen, sondern verweise auf die hiermit übereinstimmende Ansicht, welche Arthur Graf und mit ihm noch Andere gelegentlich der Virgilssage aussgesprochen und ich in der Anzeige von des erstern *Roma* vol. II in der Zeitschrift f. roman. Philol. VIII, 126 (zu cap. XVI) mitgetheilt habe.

Was das Entstehen der vorliegenden Sammlung betrifft, so äussern sich die beiden Autoren hierüber folgendermassen: „Frappés des nombreuses légendes [mündliche Ueberlieferungen] qui courent chez les Arabes des villes aussi bien que ceux de la campagne ou des tribus nomades, nous en avions collectionnés un certain nombre, et pris note de celles qui de temps à autre paraissaient dans d'estimables publications trop peu connues, où elles se trouvaient oubliées, ignorées, sans aucun profit pour les hommes d'études.

Mais c'est surtout dans la *Revue africaine*, organe des travaux de la Société historique d'Alger, que nous avons trouvé l'auxiliaire le plus précieux, dans divers études de MM. Ch. Férand, Berbrugger Mac-Carthy etc. etc. D'autre part, nous avons reçu de quelques amis résidant en Algerie des documents très-intéressants qu'ils nous ont fournis avec un empressement dont nous ne saurions trop les remercier. — Une fois en possession de ces matériaux, nous en avons fait une classification méthodique et nous en avons rejeté ce qui ne nous paraissait pas essentiellement populaire ou recueilli à la tradition orale. En effet, les Arabes ont le sentiment poétique très développé; la poésie est portée à embellir les faits et aussi à les créer quand ils manquent; nous ne pouvions donc avoir foi dans les documents qui nous viennent de cette source, et c'est pour cela que nous les avons éliminés".

Die Sammlung enthält also zunächst folgende acht Bücher:

Livre I. Légendes proprement dites (Contes).
„ II. Les grottes, les cavernes et les ruines.
„ III. Les esprits et les génies.
„ IV. Les saints de l'islam.
„ V. Les khouan ou les confréries religieuses en Algérie.
„ VI. Croyances et superstitions.
„ VII. Coutumes et usages.
„ VIII. La musique populaire arabe et la poésie orale.

Aus dem Werke selbst will ich nun im folgenden verschiedene Stellen ausheben, die mir bemerkenswerth dünken oder auch neben den von den Autoren gegebenen noch zu weitern Bemerkungen Anlass bieten. So wird in dem Abschnitt „*Légendes Arabes sur l'époque ante-islamique*" (p. 19) mitgetheilt: „Les Beni Hanifa adoraient une immense idole en pâte; mais on raconte qu'ils mangèrent leur dieu dans un temps de famine". Ich habe diese Sage, die aber wahrscheinlich mehr als Sage ist, in dieser Zeitschrift Bd. XXX S. 539 und „Zur Volkskunde" S. 436 ausführlich besprochen und füge jetzt hinzu, dass zu Anfang vorigen Jahres Maspero in der Société asiatique einen Vortrag über Theophagie u. s. w. bei den alten Aegyptern gehalten, wodurch meinem oben genannten Aufsatz eine sehr bedeutende Erweiterung erwächst. — Die *Légende du musicien arabe Alfarabhi* (p. 30) giebt zu folgenden Bemerkungen Anlass: „On voit par cette légende l'importance que les Arabes attribuent à la musique et les effets merveilleux qu'on peut en tirer. Et pourtant, pour ceux qui n'ont pas fait une étude approfondie de la musique des Arabes, il semble que ce ne soit qu'une abominable cacophonie sans regles et sans art. Au rapport de M. Salvador Daniel [der obige Sage in Algerien unter Arabern gehört und aufgezeichnet hat] il n'en serait rien, et la musique de ces peuples obtiendrait des effets extraordinaires sur les oreilles de ceux qui, comme lui, ont approfondi cet art en Afrique. — On voit frequemment les femmes se laisser entrainer par la modulation

et danser jusqu'à ce qu'elles tombent privées de sentiments dans les bras de leurs compagnes. La chanson de Salah, bey de Constantine, fait toujours pleurer les auditeurs etc.". — Die Sage „*Le Targui et la Fiancée du Chaamba*" (p. 42) erzählt, wie letzterer die Braut verliert, die mit dem Geliebten, einem Targui, entflieht u. s. w., wozu bemerkt ist: „On aura remarqué, sans doute l'analogie qui existe entre le recit saharien et une romance célèbre dans notre pays, celle du beau *Tristan de Léonais*. Ce brave chevalier se voit aussi préférer un bel inconnu par sa femme qu'on enlève sous ses yeux, seulement, l'inconnu ayant voulu, en outre, avoir son chien, Tristan s'en remit, comme pour sa femme, au choix de l'objet convoité. Mais le fidèle animal n'hésite pas un instant, lui, et il continue de suivre son maître etc.". Hier ist jedoch ein Irrthum; denn nicht Tristan selbst ist es, sondern der in diesem Roman vorkommende Dinas, König Marc's Seneschall, der seinem Weibe nachsetzt, welche mit einem Ritter entflohen war und die Windspiele mit sich genommen hatte. — In dem Schwank „*Les Voleurs et le Mulet*" (p. 49) wird einem einfältigen Holzhauer auf listige Art weiss gemacht, sein Maulthier habe sich in einen Menschen zurückverwandelt, der es früher gewesen, worüber nachzusehen Benfey's Pantschatantra 1, 357 und überhaupt zu vergleichen Oesterley zu Gesta Roman. no. 132 (das. S. 734 col. 1 Z. 2 st. Forlini l. Fortini, welcher Druckfehler aus Benfey a. a. O. I, 356 Z. 7 v. u. stammt); ferner Thorburn, Bannu or our Afghan Frontier, London 1876. p. 194 fg., besonders aber den mir vor Kurzem zugegangenen Sonderdruck: W. E. A. Axon, On Fritz Reuter's Story of the 'Ganshandel' (Manchester Quarterly. July 1884, p. 223 sqq.). — Die Erzählung „*Le Diable et les Arabes*" (p. 57), wo jener bei Theilung eines Gemüsefeldes von letztern zweimal betrogen wird, habe ich in der German. XXVI, 123, wo der Wolf statt des Teufels eintritt und bei Theilung eines Rübenfeldes ebenso übel ankommt, mehrfach anderwärts nachgewiesen. Grimm in der Myth. 2 A. 981 frägt nach der arabischen Quelle von Rückert's Gedicht gleichen Inhalts, woraus also hervorgeht, dass dieselbe sich anderwärts finden muss. — „*La Légende des Sept-Dormants*" (p. 63) ist im Talmud nachgewiesen von Gaster, Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde. Bukarest 1883 S. 79 ff. „Choni hamégal" (Separatabdruck aus d. Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums ed. Graetz. 29 und 30. Jahrg. 1880—81). — In der Anmerkung p. 82 heisst es: „Certains arbres, certains animaux, le caroubier, le chat, le singe, l'aigle, ont en partage la puissance des génies; les femmes vont en pélerinage aux vieux caroubiers et y suspendent comme ex voto des lambeaux d'étoffe arrachés à leurs vêtements". Siehe über dergl. Bäume Richard Andree, Ethnographische Parallelen. Stuttg. 1878 S. 58 ff. „Lappenbäume" sowie *Academy* no. 430 (31. July 1880) p. 86. — Die Sage „*La Djnoun et le Taleb*" (p. 87), wo das Taubenhemd

der erstern das sonstige Schwanenhemd vertritt, gehört in den grossen Kreis der Schwanensagen, der sich sogar bis nach Japan erstreckt; s. meine hier folgende Anzeige von Brauns, Japanische Märchen und Sagen S. 349 „Das Federkleid“ und dazu mein „Zur Volkskunde“ S. 57. — „Le marabout tunisien Sidi-Fathallah“ (p. 126) stand vor 30 bis 40 Jahren in besonderer Gunst in genannter Stadt und „avait la specialité de rendre fécondes les femmes steriles . . . A cent pas du village qu'il habitait, était un rocher de soixante pied de haut, soit environ vingt mètres. Les femmes qui voulaient obtenir de dieu la faveur de devenir fécondes se laissaient glisser vingt-cinq fois du haut du rocher à terre et dans l'ordre suivant, savoir: cinq fois sur le ventre; cinq fois sur le dos; cinq fois sur le côté gauche; cinq fois sur le côté droit et enfin cinq fois la tête en bas. Puis, cette operation accomplie, les glisseuses passaient une heure en prière avec le marabout. Lorsqu'elles étaient jolies, il était rare, parait il, que le charme ne fût pas rompu et qu'elles ne rentrassent pas chez elles enceintes. On comprendrait mieux, dès lors, que le mot *Fathallah* signifie: *Dieu ouvre les portes du bonheur*, et que le facétieux Marabout l'ait choisi“. — Mit diesem Mirakel vergleicht sich ein anderes sehr ähnliches in Nord-Frankreich. „En Plouër, non loin du Pont-Hay, et près de la route de Plouër à Pleslin, se trouve la Roche de Lesmon; elle est sur un tertre où se voient parmi les ronces d'autres rochers bruts en quartz blanc. — Les filles ont été de tout temps 's'érusser (se laisser glisser) à cu nu' sur la plus haute pierre, qui est un énorme bloc de quartz blanc en forme de pyramide arrondie . . . Cette roche est bien polie, surtout du côté où l'on s'érusse. On prétend que ce sont les filles de Plouër qui, en se laissant glisser, ont opéré le polissage. Maintenant encore, lorsqu'une fille veut savoir si elle se mariera dans l'année, elle se laisse 'érusser à cu nu', et si elle arrive au bas sans s'écorcher elle est assurée de trouver bientôt un mari“. Traditions et Superstitions de la Haute-Brétagne par Paul Sébillot. Paris 1882. T. I p. 48. Auch in Athen rutschen die Weiber zur Erleichterung der Niederkunft am Nordabhange des sogenannten Nymphenhugels hinab, und die betreffende Stelle soll in Folge des vielen Rutschens ziemlich glatt geworden sein. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen S. 71. — In Bezug auf die religiösen Brüderschaften heisst es p. 136 f.: „L'existence des confréries religieuses en Algérie a été longtemps ignorée et tenue cachée aux Européens. Et cependant il n'est guère de peuple où ces sortes d'associations se soient plus développées. Fondées à l'origine dans un but religieux facile à poursuivre, la plupart se sont detournées de cette voie et se sont mêlées activement aux mouvements politiques qui de temps à autre ont desolé le nord de l'Afrique . . . Les membres de ces associations portent le nom de *Khouan* dont le sens est *frères* . . . . Les ordres religieux de l'Algérie comprennent sept sectes differentes d'après les noms du marabout ou Ouali qui les a fondées; ce sont:

1º. L'ordre de Sidi-Abd-el-Kader el Djilani;
2º. De Moulei-Taïeb;
3º. De Sidi-Mohammed ben-Aïssa;
4º. De Sidi-Youssef el-Hansali;
5º. De Sidi-Hamed Tsidjani;
6º. De Sidi-Mohammed ben Abd-er-Rhaman Bouguebrin;
7º. De Sidi-Mohammed Ben Ali Es-Senoûsi.

Tous ces ordres, à l'exception des Aïssaoua, admettent les femmes et leur donnent le titre de soeurs". — Diese Brüderschaften werden der Reihe nach besprochen und von der des Sidi Mohammed ben Aïssa heisst es (p. 139): „Cet ordre est certainement le plus curieux de tous, celui qui a le plus de tout temps attiré l'attention générale et des Musulmans et des Chrétiens à cause de la singularité des pratiques de ses Khouan". — In dem Abschnitt über die *Amulette* wird unter anderm bemerkt (p. 166 f.): „Les amulettes sont, en général, des maximes tirées de versets du Coran. Ces maximes sont écrites sur papier ou sur parchemin et forment des carrés ou losanges, fort compliqués . . . . . Un homme indécis ayant consulté le marabout Si Ali bou Rhama, pour savoir s'il devait se marier, celui-ci lui remit un aphorisme dont voici la traduction: 'Le mariage est comme une forteresse assiégée: ceux qui sont dehors veulent y entrer, ceux qui sont dedans veulent en sortir'. L'indigène qui nous a montré cette amulette était resté célibataire". — Unter den „*Antiques croyances arabes*" findet sich auch folgender (p. 188): „Lorsqu'ils partaient au point du jour, ils prenaient par la droite ou bien par la gauche, selon l'indication du vol des oiseaux, et s'ils s'égaraient, ils pensaient qu'en mettant leurs habits à l'envers, ils retrouveraient leur chemin". Letzterer Aberglaube findet sich auch in Deutschland. „Hat man sich im Walde verirrt, so muss man die Schuhe wechseln, oder die Schürze verkehrt umbinden oder die Taschen umkehren". Ad. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 2 A. S. 383, §. 630. Ebenso in Russland: „If by any chance a passer-by strikes upon the Lyeshy's [boshafte Waldgeister] recent trail, he becomes bewildered, and does not easily find his way again. His best plan is to take off his shoes and reverse their linings and it may be as well also to turn his shirt or pelisse inside out". W. R. S. Ralston, The Songs of the Russian people. Lond. 1872 p. 158. — Ferner auch folgender (p. 190): „Pour éviter les maladies contagieuses qui peuvent regner dans un camp, il fallait avant d'y entrer, s'arrêter un moment et braire comme une âne". — Auch dieser (ebend.): „Quand l'un d'eux était mort, on conduisait sur son tombeau l'une de ses chamelles, on l'y laissait attachée, les yeux bandés, jusqu'à ce que la faim l'eut tuée. — Elle devait servir de monture au trépassé". Eine weitverbreitete Vorstellung, die auf der Meinung beruhte, dass im Jenseits die Lebensweise des Diesseits fortgesetzt würde; s. hier meine Anzeige von Brauns, Japanische Märchen und Sagen zu S. 247.

So wurde Alarich im Busento begraben und die reitenden Todten im Liede sind allbekannt. In der Snorraedda 49 reiten fünf Scharen Todter über die von Modgudr bewachte Todtenbrücke; der etruskische Todtengott Charun führt gewöhnlich berittene Todte zur Unterwelt und der neugriechische Charos wird gleichfalls als reitend gedacht, s. auch meine Bemerkungen in Bartsch's German. 26, 368 f. — „Les femmes ne pouvaient point pleurer un homme assassiné, avant qu'il eut été vengé; et du crâne de ce cadaver il sortait, disaient-ils, un hibou qui criait d'une voix lugubre: 'Désalterez-moi! désalterez-moi!' jusqu'à ce qu'il eût bu du sang de l'assasin" (p. 190 f.). Weiter unten (p. 231) wird die betreffende Stelle aus Caussin de Perceval, *Essai sur l'Hist. des Arabes* I, 349 angeführt, auf die auch ich zu Gervasius von Tilbury, *Otia Imperialia* p. 115 verwiesen mit Hinzufügung von Pococke *Specimen* Hist. Arab. p. 140 und Schulten's *Anm. zu den Auszügen aus der Hamasah* S. 558. — „Le recit le plus vrai est celui que l'on rapporte en éternuant" (p. 200). Eben dergleichen Aberglauben herrscht in Schlesien, wie ich aus meiner Jugend weiss, und aus der Od. 17, 541. 545 führt Grimm Myth. 2 A. S. 1071 an, dass beniesste Worte wahr werden. — Unter den Bräuchen des „Mariage dans les villes" wird erwähnt (p. 211): „Le mariage consommé, le mari prend les vêtements de sa femme, il ouvre la porte de la chambre et jette ces vêtements aux femmes qui sont restées dehors pour attendre cette remise"; und unter denen des „Mariage chez les Kabyles" wird berichtet (p. 216): „On apporte la *Kemidja* de la mariée, où sont empreintes les marques de la virginité; la mariée paraît elle-même, et danse au milieu des invités en agitant cette *Kemidja* dans les mains. Le tour des hommes arrive, la fête se continue par des chants et des repas auxquelles tous les invités prennent part". *Kemidja* ist aus dem italienischen *camiccia* hier eingedrungen, denn auch in Sicilien hat dieser Gebrauch früher bestanden. S. meine Anzeige in der Zeitschrift für roman. Philol. I, 437. Dieser Gebrauch herrschte oder herrscht vielleicht noch in Südrussland (Archiv f. Anthrop. 13, 317 ff.), und nach Olearius auch bei den Persern, wo diese Beweise den Eltern der Braut geschickt und deshalb drei Tag lang Feste gefeiert wurden. — „D'après les souvenirs des anciens et quelques unes de ces *khanoun* (sorte de charte) qu'on a pu retrouver, il a été possible de reconstituer le fonds de la justice de ces montagnards et s'apercevoir que, presque partout, elle repose sur la compensation pécuniaire du dommage causé, analogue à la coutume bien connue des Germains, nommée *wehrgeld* (prix de la guerre), ou *wergeld* (valeur d'argent)" (p. 229). Das *Wehrgeld* (prix de la guerre), also von *wehr* = *guerre*, ist hier falsch erklärt; es ist abzuleiten von *wer* = *mann*. Hierüber und über *wergeld* s. Grimm Deutsche Rechtsalterthümer S. 650.

Hiermit schliesse ich meine Bemerkungen und füge noch hinzu, dass sich am Schluss des Werkes ein „*Lexique des principaux*

termes arabes employés dans cet ouvrage" mit Beifügung der arabischen Orthographie befindet, ferner eine „*Bibliographie des principaux ouvrages cités dans le cours du volume*", so wie ein *Avis aux lecteurs*, woraus wir entnehmen, dass das Werk sich wenigstens auf drei Bände erstrecken wird. „Nous allons du reste publier, dans le deuxieme volume, dont le manuscrit est déjà avancé, de fort belles légendes et de jolis contes que l'on vient de nous communiquer; nous donnerons également avec les sujets similaires qui seront la continuation des differents livres du premier volume, un chapitre spécial sur les fêtes arabes. On y trouvera enfin, comme dernier attrait, de la musique notée". Eine sehr vollständige *Table des Matières* schliesst das Ganze; dass überdies die einzelnen Abschnitte mit sehr schätzbaren Anmerkungen begleitet sind, habe ich bereits angeführt und es bleibt mir nun noch zu hoffen, dass die schliesslichen zwei Bände dem vorliegenden ersten auf erwünschte Weise entsprechen werden [1].

Lüttich.

Felix Liebrecht.

Japanische Märchen und Sagen. Gesammelt und herausgegeben von David Brauns, Prof. an d. Univ. Halle. Leipzig. Verlag von Wilh. Friedrich. 1885. XXIV und 439 S. Octav.

Wir haben es hier mit einem Werke zu thun, das auf eigener persönlicher Forschung und Anschauung beruht, da der Verf., resp. Sammler, wie er in dem Vorwort bemerkt, einen längeren Aufenthalt im eigentlichen Mittelpunkte des modernen Japan, in Tokio, und mancherlei Beobachtungen auf Reisen im Lande dazu benutzte, sich, wie in die geistigen Leistungen des Volkes überhaupt so auch in dessen volksthümliche Erzählungen und Traditionen einen besseren Einblick zu verschaffen als ihn unsere Literatur zu gewähren im Stande war, namentlich als sich ihm die „gesprochene Sprache" mehr und mehr erschloss und er so nicht nur durch das eigentliche Volk schätzbares Material kennen lernte, sondern auch wahrnahm, wie viel vollständiger, belebter und besser motivirt die mündlichen Mittheilungen waren als jede schriftliche Aufzeichnung in japanischer Sprache. Diese und viele andere Hilfen und Hilfsmittel machen also das vorliegende Werk zu einem sehr zuverlässigen und

1) Bemerkte Druckfehler: p. 12 Z. 7 v. u. l. Politis; p. 8 Z. 8 v. u. l. Wesselofsky; p. 19 Z. 16 v. u. l. ante-islamique; p. 28 Z. 3 v. u. l. Landry; p. 69 Z. 15 v. u. l. Otia imperialia; p. 169 Z. 13 v. u. l. baskana (βάσκανα); p. 277 Z. 11 v. u. l. Lawsonia; p. 282 Z. 17 v. u. l. Kinder; p. 287 Z. 7 v. u. l. ante-islamique.

werthvollen, wobei ich jedoch die von Brauns mehrfach erwähnten „Tales of old Japan“ von Mitford einigermassen gegen seine strenge Beurtheilung in Schutz nehmen muss; denn sie enthalten manches, was man bei Brauns vergeblich sucht und doch sehr belehrend ist, wie ich gleich nach deren Erscheinen sowohl in der *Academy* 1871 no. 30 wie in den Heidelberger Jahrbüchern 1871 S. 934 ff. ausführlich dargelegt. Jedoch wie dem auch sei, Brauns's Buch ist im höchsten Grade willkommen, da es einen in jeder Beziehung reichen Schatz von Märchen und Sagen enthält, die dem vergleichenden Forscher bequem dasjenige bieten, was er sonst entweder weit zerstreut oder auch nirgends finden würde, und zwar in Stoff und Form, die dem Original soweit irgend möglich treu bleiben, da er, wie er versichert, nach der Brüder Grimm Beispiel vor allem bestrebt war, die strengste Objectivität zu wahren. Wir finden hier also ausser den Märchen und Fabeln auch Götter-, Helden-, geschichtliche Lokal- und Gespenstersagen nebst Legenden, sowie noch einiges andere. Es lässt sich nun freilich nicht behaupten, dass alles Mitgetheilte ein gleiches, oder überhaupt ein Interesse besitze, wenigstens für ein und den anderen Leser, wie so manche der Sagen, deren Stoff uns doch gar zu fern liegt, so wie andererseits z. B. das Märchen von der „Fuchshochzeit“ (S. 15) ohne Schaden ganz hätte wegbleiben können, wogegen in dem Vorworte einige Aufklärungen über die Vorstellungen der Japaner über die *Füchse* ganz willkommen gewesen wären, wenigstens für den, dem sie unbekannt sind. Anderseits findet sich in dem uns Gebotenen ein sehr reicher Stoff für Ethnologie und vergleichende Märchen- und Sagenforschung, wovon wir einige Beispiele anführen wollen.

Gleich das Märchen „Die Qualle“ (S. 64) ist in letzterer Beziehung ganz besonders anziehend, da es ein weitabliegendes aber naheverwandtes Glied eines Fabelkreises bietet, dessen älteste Form sich bisher nur im Talmud gefunden hat, s. M. Gaster Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde. Bukarest 1883 S. 57 f. „Das Herz auf dem Lande“ (Separatabdruck aus der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums ed. Graetz. 29. und 30. Jahrgang 1880—81). Eine mittelhochdeutsche Fassung dieser Fabel habe ich „Zur Volkskunde“ S. 122 mitgetheilt. — In Bezug auf das Märchen „Die Warze und die Kobolde“ (S. 78) bemerkt Brauns in dem Vorworte (S. XVIII) es sei zwar einem irischen Märchen sehr ähnlich, aber doch eigenthümlich japanisch gefärbt, und, wenn importirt, war es jedenfalls schon früher in Japan heimisch. Dies Märchen ist in Europa weit verbreitet; s. ausser Grimm no. 182 (und Anm.) auch Sébillot, Contes des provinces de France no. 243 „Les deux bossus et les nains“, wo es sich im Gegensatz zu Souvestre (s. Grimm a. a. O.) von *zwei* Höckern handelt; Cerquant, Legendes et Recits pop. du Pays Basque. Pau 1876. Part. II p. 17 „Les deux bossus“; Imbriani, La Novellaja Milanese. Bologna 1872 no. XIV „I due Gobbi“; Maspons y Labros, Lo Rondallayre. Tercera Serie. Bar-

cellona 1875 p. 108 „Los dos geperuts" u. A., besonders aber will ich hervorheben das nahe verwandte Märchen „Die Knotennase", im Siddhi-Kür; s. Bernard Jülg, Mongolische Märchen. Innsbruck 1868 S. 3. Der Siddhi-Kür stammt bekanntlich, wie Benfey gezeigt hat, aus dem Vetalapantschavinçati. — Die Fabel „Die Ratten und ihre Töchterlein" (p. 85) so wie die folgende „Der Steinhauer" (p. 87) sind mit einander verwandt; s. namentlich über erstere Benfey, Pantschatantra I, 373 ff.; Oesterley zu Kirchhof's Wendunmuth IV, 168; und über letztere Grimm KM. no. 19 „Der Fischer und seine Fru" so wie meine Bem. in den GGA. 1868 S. 110 zu Radloff, Die Sprachen der türk. Stämme I, 313 u. s. w. — Die Göttersage „Sosanoo und Inada" (S. 112) gehört in den Kreis der Drachensagen, die ich „Zur Volkskunde" S. 70—73 besprochen habe, und wo auch die vorliegende japanische Sage nach Campbell's Circular Notes angeführt ist. — S. 144—45 wird eine Sage erzählt, die dem Melusinenkreis sehr nahe steht, worüber s. Zur Volkskunde im Register. — Die Sage von den „glückseligen Inseln des ewigen Lebens" (S. 146) erinnert an die *μακάρων νῆσοι* der Alten, worüber eingehend spricht Poeschel, das Märchen vom Schlaraffenlande in „Beiträge zur Gesch. d. d. Spr. und Litter." Bd. V. Halle 1878. — In der Heldensage von Jimmu erscheint (S. 176) ein Rabe als Wegweiser, wonach Jimmu nur dorthin sich wenden solle, wohin ihm der Rabe voranflöge. Ganz ebenso finden wir in der *Landnáma* I, 2, dass der Island aufsuchende Floki drei Raben weihete, die ihm den Weg zeigen sollten. — In der Sage „Ojin Tenno" heisst es (S. 201): „Ojin entschied auch sofort, dass zwischen Takeutschi und Umaschi die Feuerprobe entscheiden solle. Ein Feuer ward auf dem Gerichtsplatze vor dem Palaste angezündet und ein grosser Kessel mit Wasser darauf gesetzt. Als das Wasser im Sieden war, griff zuerst Takeutschi ohne Zaudern bis auf den Boden des Kessels und zog langsam den Arm hervor u. s. w." Wir haben hier ein Gottesurtheil, welchem im altdeutschen Recht der *Kesselfang* entsprach, worüber s. Grimm Rechtsalterth. S. 919, so wie weiterhin (S. 434) von einem Gottesurtheil die Rede ist, wobei eine Behauptung durch Ergreifen eines rothglühenden Eisenstabes erhärtet wird, gleichwie bei den Deutschen ein glühendes Eisen mit blossen Händen getragen oder mit blossen Füssen betreten wurde, Grimm a. a. O. S. 912 cf. 933. 935, wo auch Beispiele von anderen europäischen Völkern, selbst den alten Griechen beigebracht werden, und wozu ich noch die alten Spanier füge; s. Ferd. Wolf, Ein Beitrag zur Rechtssymbolik aus span. Quellen S. 46 ff. (aus dem Octoberhefte des Jahrganges 1865 der Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Wiener Acad. der Wissensch. [LI. Bd. S. 67] bes. abgedruckt). — „In uralter Zeit bestand der grausame Brauch, dass man, um Könige und Prinzen nach ihrem Tode besonders hoch zu ehren, ihnen ausser ihren Kostbarkeiten und Leibrossen auch ihre Dienerschaft ins Grab mitgab" (S. 247). Von den

alten Deutschen heisst es gleichermassen: „Diener, Rosse, Falken, Waffen wurden mit verbrannt, um den Helden bei ihrer Ankunft in der Unterwelt alsbald wieder zur Hand zu sein, weil man sich vorstellte, dass dort die irdische Lebensart ganz auf die alte Weise fortgesetzt werden sollte". Grimm, Ueber das Verbrennen der Leichen (in den Schriften der Berliner Akad. 1849 S. 236 oder 48 des Seperatabdr.), wo auch noch Beispiele aus andern Völkern beigebracht werden. In Tylor's Primitive Culture, 2ᵈ ed. 2, 474 findet sich folgendes sehr spätes Beispiel: „A cavalry general named Frederick Kasimir was buried at Treves in 1781 according to the forms of the Teutonic order, his horse was led in the procession, and the coffin having been lowered into the grave, the horse was killed and thrown in upon it." — Die Sage „Nakakuni" (S. 253) zeigt uns das Beispiel eines japanischen Blondel, der die gefangene und fortgeführte Geliebte seines Kaisers ganz ebenso wie Richard's Minstrel im Lande umherziehend durch sein Flötenspiel entdeckt, worauf er sie seinem Gebieter wieder zurückbringt. — Aus S. 275 ersehen wir, dass man Strohpuppen mit den Kleidern und in der Gestalt dessen nachmacht, den man recht zu quälen wünscht und dieselben dann nach allen Seiten hin mit grossen Nadeln durchsticht, denn „es ist in Japan ein allgemein verbreiteter Glaube, dass man Personen, welchen man Schaden an Leib und Leben zufügen will, damit quälen und zu Grunde richten kann, dass man eine Puppe aus Stroh anfertigt und diese durch Anlegen von Kleidern des Feindes und durch gewisse magische Prozeduren so herrichtet, dass alles, was ihr geschieht, auch von demjenigen empfunden wird, den sie darstellen soll" (S. 483). Auch in Europa wurde ehedem mit ähnlichen Figuren ein gleicher Aberglaube getrieben; s. Grimm, D. Myth. 1045 ff. und andere Stellen bei Oesterley zu Pauli's Schimpf und Ernst c. 232 sowie zu Gesta Roman. c. 102. — Die Sage vom „Glockenstuhl von Konodai" (S. 286) erzählt unter anderem, dass die ein festes Schloss belagernden Soldaten eines Tages sahen, wie ein Kranich mitten durch den Fluss vor ihnen her bis ans andere Ufer hindurchwatete und ihnen so eine bisher unbekannte, aber sofort benutzte Furt zeigte. In einem Epigramm des Antiphilos (Anth. Pal. IX, 551) wird ganz dieselbe Rolle einem Reiher zugelegt. In der *Chanson des Saisnes* des Jean Bodel wird berichtet wie Charlemagne „ne se préoccupe que de la grande guerre contre ses ennemis mortels. Un cerf lui indique miraculeusement un gué sur le Rhin, et l'Empereur fait construire un pont par les Thiois etc." (in einem der couplets zwischen CXX und CLVII; s. Gautier's Chanson de Rolland VIIᵉ ed. p. 372); vgl. auch Tettau und Temme's Volkssagen Ostpreussen's, Litthauen's und Westpreussen's no. 242 „Die lederne Brücke", wo eine Kuh die obige Rolle spielt. Noch will ich erwähnen, dass Procopius, De bello Gothico IV, 5 (vol. II p. 476 sq. ed. Bonn.) erzählt, wie Cimmerische Jünglinge auf der Jagd einem Hirsche,

der die Mündung der Palus Maeotis durchschreitet, bis ans jenseitige Ufer folgen, welche Furt dann ihre Landsleute benützen, um die daselbst wohnenden Gothen zu überfallen und zu vertreiben. — Aus der Sage „Camuria-Muro" etc. (S. 362) ersehen wir, dass es bei den Japanern Sitte war aus den Schädeln der erschlagenen Feinde Siegesdenkmäler zu errichten, eine Sitte, die weithin in Asien und Europa seit ältester Zeit verbreitet war und der noch das Beinhaus zu Murten sein Entstehen verdankte. S. mein „Zur Volkskunde" S. 405 f. — Die Sage vom „Federkleide" (S. 349 f.) zeigt, dass die Schwanensage auch in Japan bekannt ist; cf. oben S. 657. — Die Sage von dem raschen Verschwinden langer Zeiträume findet sich gleichfalls in Japan; s. S. 366 „Luwen" und vgl. „Zur Volkskunde" S. 28 f.

In dem Vorstehenden habe ich gezeigt, wie die vergleichende Sagenkunde aus dem vorliegenden Werke vielfachen Stoff schöpfen kann, während andere Forscher dessen warscheinlich noch viel reichern darin antreffen werden. Auch zur Charakteristik des japanischen Volks dient dasselbe in mehrfacher Beziehung; die Sagen „Mosoo" (S. 68), „Kwakkiyo" (S. 70), „Oschoo" (S. 72) lassen uns dies Volk in dem vortheilhaftesten Licht erblicken und zeigen uns die rührendsten Beispiele von Liebe der Kinder zu ihren Eltern, namentlich zur Mutter, die selbst mit Vortheil in unsere Schul- und Lesebücher aufgenommen werden könnten. Andere Beispiele weisen zur Genüge, dass es in Japan der Gesellschaften gegen Thierquälerei nur wenig bedarf. „Der Christenbekehrer" (S. 315) hätte manchem Inquisitionstribunal als nachahmungswürdiges Beispiel vorleuchten können, und „der Glaube ist es der allmächtig ist und durch ihn allein verrichte ich meine Wunder" (S. 319) klingt als Spruch nicht weniger gut im Munde eines Japaners als eines gläubigen Protestanten.

Wenn wir nun noch hinzufügen, dass wir aus S. 409 eine Schriftstellerin kennen lernen, „Ise, die Verfasserin der vielgelesenen nach ihr benannten Erzählungen", so haben wir auch damit eine vortheilhafte Seite der japanischen Sitte hervorgehoben und können dem Prof. Brauns und seiner Frau, seiner treuen und geschickten Mitarbeiterin, nur allen Dank sagen, dass sie uns die Kenntniss des japanischen Volkes in so bedeutendem Grade näher gebracht. Doch fehlt leider ein gutes Register, was bei einer neuen Auflage unbedingt nachzuholen ist.

Lüttich.

Felix Liebrecht.

Ibn Ja'îš, Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal, auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben u. s. w. von Dr. G. Jahn. Zweiter Band, erstes Heft, Leipzig, in Commission bei F. A. Brockhaus 1883.

Der Wunsch, den Ref. am Schluss seiner Anzeige des ersten Bandes oben genannter Ausgabe in der ZDMG. 37, 609 ff. aussprach, war schon in Erfüllung gegangen, ehe jene Anzeige erschien. Das neue Heft führt uns bis in den Anfang der Partikellehre, im Mufaṣṣal bis Seite 131, und vollendet damit den Commentar zu den ersten zwei Dritteln von Zamahšarî's Werk. Auch diese Fortsetzung zeigt denselben Fleiss, dieselbe Genauigkeit und Ausdauer, welche Ref. schon mehrmals gern anerkannt und hervorgehoben hat. Mit Verlangen sehen wir den weiteren Heften entgegen, welche das grosse Werk zum Schluss führen sollen.

Der Cod. Goth. no. 222, auf den ich ZDMG. 37, 609 hingewiesen habe, endigt mit Seite 1002, Z. 12 unseres Heftes und verdient noch eine Berücksichtigung für die Nachträge.

Im Folgenden gebe ich einige Verbesserungen und Bemerkungen und zugleich — mit des Schreibers Einwilligung — einige Auszüge aus einem Briefe meines hochverehrten Lehrers, Herrn Geheimrath Prof. Fleischer (vom 27. Jan. 1884), in welchem derselbe einige irriger oder unnöthiger Weise von mir vorgeschlagene Aenderungen zurückweist. Sie werden den Fachgenossen gewiss willkommen sein. — Zunächst sind einige Druckfehler zu berichtigen, zur Vervollständigung des ذيل التصحيحات: ٦٣٣, 9 l. فنبت; ٦٣٤, 24 sind zwei Punkte von تستنجق abgesprungen: ٦٣٧, 22 l. عوامل: ٦٣٩, 23 l. على; ٦٤٠, 3 l. أنيس (Regez von إجران العود); ٦٤٥, 2 l. مقتبرتد; ٦٥٣, 12 l. لقطيها; ٦٩١, 9 l. in Sûra 46, 12 خوف; ٧٠١, 8 l. الخرق; ٧٠٢, 6 l. قسمين; ٧٠٣, 9 l. قيم in Sûra 3, 153; ٧٠٩, 1 l. يعطف; ٧٣٤, 14 l. عساك; ٧٣٤, 18 l. جنان; ٧٣٩, 2 l. فاعلهما; ٧٦٧, 5 l. جزوى. — S. ٦٩٥, wollte ich إذا من الضرع لا من الضرع lesen, wogegen Fl. mich belehrt: „Durch Verwandlung von من الضرع لا من الضرع in من الضرع لا من الرضع würde J. J. mit sich selbst in Widerspruch kommen, da er unmittelbar vorher die Bedeutung ähnlich sein für ein اتساع der eigentlichen, an ebendemselben Euter saugen, erklärt hat und

das Folgende durch فَ und إِذًا damit in ursächlichen Zusammenhang bringt, ضَرْع aber, als ursprüngliches Synonym von مُضَارِع, Milchbruder, von demselben Begriffe ausgeht. Er will sagen, ضَارَعَ und تَضَارَعَ kommen vermöge الاشتقاق الصغير unmittelbar von ضَرْع, nicht vermöge الاشتقاق الكبير (s. Flügel's kitâb et-taʿrifât S. ٢٨) von رَضَعَ, oder رَضِعَ, her. Die Stämme رضع, und ضرع erscheinen ja allerdings, auch in Beziehung auf andere Bedeutungen, als nächstverwandt, der eine als مقلوب des andern, und so hat wahrscheinlich ein früherer Philolog, mit Vergleichung von رَضِيع, gleich مُرَاضِع jene Ableitung versucht*. Auch der Gothanus hat fol. 141r الرَّضْع. — S. ٩٢٨, 6 hat Goth. (fol. 152r) auch أُرِدْتُ; Mugni S. ١٣٣ (vgl. Dasuḳi dazu I, ٢٩٦) liest, wie mir natürlicher scheint, أُرِدْتُ. — S. ٩٣٢, hat Ibn Jaʿîš übersehn, dass der Vers von der Dichterin مَيْسُون بنت بَحْدَل (vgl. Durrah S. ٤١ und Lane I, 1569, wo يَقْفُرُ verdruckt ist) und also eigentlich قَلْبِ stehn müsste. — S. ٩٣٣ wollte ich auch Z. 8 مَعْنَى lesen, unnöthigerweise, wie Fl. ausführt: „٩٣٣, 8 und 9, الْمَعْنَى und مَعْنَى sind beide richtig. Der Baṣrier Ibn Jaʿîš kritisiert den t. techn. der Kufier, الصرف (s. de Sacy, anthol. gramm. S. 219, Anm. 140) mit einer subtilen Unterscheidung der zwei an und für sich möglichen verschiedenen Auffassungen des Wortes als concretes Factum und als bloss logisches Verhältniss, gleich reines Gedankending, *νοούμενον*. Er sagt: „Wenn die Kufier unter diesem صَرْف die Thatsache verstehn, dass das zweite Verbum, indem man es nicht durch وَ dem Wortlaute des ersten beizuordnen beabsichtigt, von seiner Verbalbedeutung abgelöst und ihm dadurch, mit Subintelligierung von أَنْ, die Bedeutung und syntaktische Stellung eines abstracten Verbalnomens verliehen wird, so ist das ein richtiger Ausdruck. Versteht man aber darunter, dass hier die Abgelöstheit

schlechthin (von irgend einem äussern Regens), was sonst المعنى heisst (s. de Sacy, Gramm. arab. II, S. 516 § 953, S. 541 § 1020, S. 583—584, § 1157—1160) Regens des Verbums im Conjunctiv sei, so ist das falsch; denn diese rein begrifflichen Verhältnisse regieren kein Verbum im Conjunctiv, sondern das rein begriffliche Verhältniss regiert das Verbum bloss im Nominativ (Indicativ), in welcher Stellung es dem Nomen im Nominalsatz entspricht; wie das von jedem äussern Regens unabhängige Auftreten eines Nomens als Subject eines Nominalsatzes — was auch ein solches rein logisches Verhältniss ist — dieses Nomen in den Nominativ setzt*. Auch Goth. (fol. 158r) hat المعنى in Z. 8. — Zu S. ٣٣٩, 10, wo ich Anstoss genommen hatte, schreibt Fl.: „يَشْرَكه* richtig, von شَرِكَهُ, er ist, hat oder thut etwas (فى الشىء) gemeinschaftlich mit einem Andern; der فاعل ist das erste, das مفعول به das zweite Verbum, das مفعول فيه die منصوبيّة oder مجروميّة. Im Texte ٣٤٥, 12 hat Jahn durch Verwandlung von Broch's [zweite Ausgabe] تَشْرَكُ (welches man ebenso gut als Pass. der 1., wie als Pass. der 4. Form auffassen kann, zum letztern vgl. ٣٤٥, 14) einen Fehler begangen; denn diese Veränderung giebt eine sprachliche Härte, indem man التى تُشْرِكُ als خصلات عمّ für التى تُشْرِكُها nehmen muss.* — S. ٣٤٩, 16 ist mit dem Diwân des Imru'ulḳais وإنّى zu lesen. — S. ٩٥١, 19 und 21. Wenn auch in diesen Versen die doppelte Vocalisation der Reimwörter möglich ist, so ist doch in den Gedichten der hier genannten Dichter nur die von Ibn Ja'îš S. 550 gebrauchte richtig; vgl. für Du Rumma die Ausgabe von Smend Vers 39, für Ḳais die Ḫizânat aladab von 'Abd alḳâdir (Bûlâḳ 1299) I, ٣٣٤, der den gleichlautenden Vers von Alaḫnas ibn Šihâb (das ganze Gedicht steht in den Mufaḍḍalîjât und ein Theil davon Ḥamâsa ٣٣٣ ff.) anführt und dazu sagt: والقصيدة مرفوعة القوافى واخذه قيس بن الخطيم وجعله فى قصيدة مجرورة القوافى. Die Ǧamharat al'arab enthält die fragliche Ḳaṣîda des Ḳais; in der Recension, welche die Handschriften von London und Oxford geben, findet sich aber dieser Vers nicht. — S. ٩٥١, 24 ist höchst wahrscheinlich ein Schmähvers von Ǧarîr gegen Alfaraz-

daḳ; dann ist قُـقَـيْـرَةٌ zu lesen, wie nach TA قفر dessen Mutter hiess (vgl. aber Ibn Duraid ١١٨, unten); Gothanus (fol. 201r) liest wenigstens قُفَيْرَةٌ. — ١٨٥, 2 l. الأَوَّلْ. — S. ٩٩٣, 3. Nicht الْحَجَّاجِ, sondern رُوبَةُ بن الْعَجَّاجِ, wird in diesem Vers verspottet, vgl. TA رجز, wo aber ein anderer Reim steht, den auch die grosse, in Tihrân 1275 lithographirte Šawâhidsammlung S. ٧ als den ihr bekannten bezeichnet. — Unter Vergleichung von TA فجر und فتر ist S. ١٠٨, 8 wohl أَفْتَ und أَبْتَنَى صُبَاحُ تَنْبِرُحَا zu lesen. — S. ١٤٠, 13. Dieser auch ١٣٠, 17 und ١٣٨, 1 angeführte Vers ist von Alaḫṭal; Ibn Ja'iš verwechselt ihn mit dem Vers Hassân's im Diwân (ed. Tûnis) S. ٣٣, 3. — In den Verse Alaḫṭal's S. ١٥٣ ist statt كَانٍ wohl كَلَّ zu lesen, vgl. TA ردد, und danach Lane I, 1064; die Lesart مَغْبُونٍ und بِرَاجِعٍ hat auch Ibn Ḳutaiba, Adab alkâtib S. ١٨٩, unten (ed. Cairo 1300).

Heidelberg, im Mai 1884.

H. Thorbecke.

Zur Literatur des Ichtilâf al-maḏâhib.

1) كتاب رحمة الأمة فى اختلاف الائمة تاليف الشيخ الامام العلامة صدر الدين أبى عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقى العثمانى الشافعى قاضى القضاة بالمملكة الصفدية المحروسة . . . .

2) وبهامشه ميزان الخضرية لسيدى عبد الوهاب الشعرانى قدس سره. Bûlâḳ (Maṭba'a mirijja) 1300, kl. 4°. 174 pp.

I. Während der muhammedanische Staat an den Ufern des Nil verhängnissvolle Krisen durchzumachen hat, wird in der Staatsdruckerei in Bûlâḳ so emsig wie nur je zuvor fortgearbeitet. Der Geschmack an specifisch muhammedanischen Werken hat nicht

abgenommen. Es ist gerade der politische Verfall des Islam, welcher seit einigen Jahren das Bedürfniss nach einer Renaissance der specifisch muhammedanischen Bestrebungen und Studien kräftigt und rege erhält. Zumal in Aegypten, wo die typographische Production zumeist durch jene Nachfrage bestimmt wird, welche von der Azhar-Academie, dieser Pulsader des gelehrten Lebens im ägyptischen Islam, ausgeht; und wie man — freilich in arabischen Zeitungen — liest, war der gelehrte Eifer der Sujûch und Mugâwirîn dieses Centrums muhammedanischer Wissenschaft seit Jahrzehnten nicht so rege, wie im letzten Lustrum, in welchem von allen Seiten die unbestimmte Ahnung nahender Regeneration die Gemüther erfüllt.

Auch das im Titel genannte Buch gehört in das Kapitel specifisch muhammedanischer Wissenschaft; es beschäftigt sich mit dem 'Ilm al-fiḳh. Die Bedeutung dieses in unseren Tagen noch nicht recht zur Geltung gekommenen Zweiges orientalischer Kenntnisse für die Culturgeschichte, wird vornehmlich durch das vergleichende Studium der verschiedenen Riten des Islam gefördert, auf welches alle Beschäftigung mit muhammedanischem Fiḳh abzuzielen hätte. Das vorliegende Werk ist ein sehr gutes kurzgefasstes Handbuch für diejenigen, die in ihren diesbezüglichen Studien das Bedürfniss nach einem brauchbaren Compendium hegen. Ṣadr al-dîn Muḥammed al-Dimiśḳî, Mufti von Ṣafed hat in diesem i. J. 780 d. H. vollendeten Buche (vgl. H. Ch. III, 351 nr. 5890), in dessen Titel sich die muhammedanische Anschauung wiederspiegelt, dass die Verschiedenheiten in den gesetzlichen Lehren der orthodoxen Riten einen Beweis der göttlichen Gnade darstellen, nach der Reihenfolge der Kapitel der muhammedanischen Gesetzkunde alle hauptsächlichen Unterscheidungslehren der vier orthodoxen Schulen in den einzelnen Paragraphen des Gesetzes des Islam in lichtvoller Weise dargestellt. Die ältere muhammedanische Literatur ist sehr reich an Werken ähnlicher Tendenz und bis in die neueste Zeit hat das Bestreben, Compendien dieser Art hervorzubringen, nicht gerastet. Auch durch den Druck ist einiges aus dieser Literatur — vornehmlich aus der verhältnissmässig jüngeren Schicht derselben — zugänglich gemacht; und zwar nicht nur das ganze Gebiet des muhammedanischen Rechtes umfasende, sondern auch auf einzelne Kapitel desselben beschränkte Schriften. Aus der Reihe der letzteren können wir z. B. auf eine am Anfang des XII. Jhd. d. H. verfasste Specialschrift über die Unterscheidungslehren in Betreff des muhammedanischen Eherechtes hinweisen, u. d. T.

كتاب غاية المقصود لمن يتعاطى العقود على مذهب الائمّة الاربعة

welche den śâfi'itischen Sejch Aḥmed al-Ganimî zum Verfasser hat und in Kairo (bei Wahbî) i. J. 1298 (70 SS.) erschienen ist. Dieses Lehrbuch des „vergleichenden Eherechtes der

Muhammedaner" bietet neben seinem interessanten Inhalte folgende für die neuere Geschichte der Azhar-Akademie interessante Notiz in dem Schlussworte des Verfassers: „Die Abfassung dieses Buches „wurde i. J. 1100 begonnen; hernach traten hindernde Verhältnisse „in den Weg; darunter meine Verehelichung in genanntem Jahre „wodurch mir viele Nahrungssorgen erwuchsen; ferner im darauf„folgenden Jahre bittere Theuerung, wie sie weder wir noch andere „Zeitgenossen je erlebten, so dass ein grosser Theil der Menschen „in jenem Jahre Hungers starb — möge Gott nie wieder ein solches „Jahr über uns schicken! — Nachdem ich nun diese Arbeit durch „mehrere Jahre unterbrochen hatte, schickte ich mich wieder an, „dieselbe fortzusetzen, aber wieder kamen Störungen dazwischen, „unter anderen der Tod eines grossen Theiles meiner Kinder. Ich „konnte während dieses Jahres bei wiederholter Unterbrechung nicht „weiter kommen als bis zu der Darstellung der Lehre der Mâlikiten „über das Recht der Vormünder bei der Verehelichung. Später „wieder trat die Abnahme meiner Sehkraft hindernd in den Weg; „ferner die inneren Wirren zwischen den Anhängern „der mâlikitischen Schule, deren Ursache Herrsch„sucht war. Diese Unruhen waren auch für die Šâ„fi'iten und die anderen Schulen von den bösesten „Folgen begleitet. Es kam so weit, dass man ein„ander mit Schwertern und Schiessgewehren in der „Azhar-Moschee angriff; viele fanden den Tod während „dieser Verwirrung. Gott schenkte mir später wieder mein „volles Augenlicht und nachdem schon früher manche Menschen „aus meinem Werke copirt hatten, beendigte ich dasselbe i. J. 1123".

Das Literaturgebiet der Unterscheidungslehren der orthodoxen Schulen wurde vom Beginn der gesetzwissenschaftlichen Schriftstellerei im Islam mit Vorliebe angebaut. Ibn Chaldûn, der in seiner Muḳaddima auch diesem Literaturzweige eine eingehende Besprechung widmet, macht die Bemerkung, dass dasselbe zumeist von Anhängern der ḥanafitischen und der šâfi'itischen Schule gepflegt werde, weniger aber von den Mâlikiten (vgl. Ḥ. Ch. III p. 170). Wenn man den hierzu gehörigen bibliographischen Befund überblickt, so kann man dieser Beobachtung des muhammedanischen Geschichtsphilosophen nicht unbedingt beistimmen. Ueber die ältere Periode dieser Literatur habe ich bereits anderwärts (Ẓâhiriten p. 37—8) einiges zusammengestellt. Es mögen nun hier die hauptsächlichsten Vertreter des Ichtilâf al-maḏâhib vom V. Jhd. bis herab zu Al-Ša'rânî, der in der Behandlung desselben einen bedeutenden Wendepunkt bezeichnet, erwähnt werden.

Aus dem V. Jhd. sind besonders hervorzuheben die Andalusier Abu-l-Walîd Al-Bâǵî mit seinem كتاب التبيين لسبيل المهتدين في اختصار فرق الفقهاء und seinem unvollendet ge-

bliebenen كتاب السراج في الخلاف; Abû Bekr ibn 'Arabî mit seinem كتاب الانصاف في مسائل الخلاف und كتاب الخلافيات in 20 Bänden (denselben Titel trägt bekanntlich auch Ibn al-Anbârî's Werk über die Streitpunkte der grammatischen Schulen): Abû Bekr al-Ṭarṭûšî mit einem grossen Werke في مسائل الخلاف (Al-Makkarî I p. ٤٧٤, ٤٧٩, ٥٠٩). Auch Al-Ġazâlî hat in diesem Jhd. die Ichtilâf-Literatur gefördert (Ḥ. Ch. III p. 170). Im VI. Jhd. ist neben تقويم النظر في المسائل الخلافية von Abû Šugâ' ibn al-Dahhân (Bibl. nat. in Paris Supplém. nr. 449—50), das meist gerühmte Werk aus dieser Gruppe das كتاب المنظومة في المسائل الخلافية بين الفقهاء الاربعة vom bekannten Dogmatiker Abû Ḥafṣ 'Omar Al-Nasafî Oxforder Hdschr. Hunt. 229, Uri nr. 1243; (Ḥ. Ch. VI p. 195, vgl. Ibn Baṭûṭa III p. 56); hierher gehört auch رحمة اختلاف العلماء, von Aḥmed b. Muḥammed Al-Ḳâšânî (Flügel, Abhandlungen der k. sächs. Ges. d. Wiss. III — 1861 — p. 318), Muḥammed b. Jaḥjâ Al-Nîsâbûrî, Professor an der Nizâm-Akademie, dem die Turkomanen einen grausamen Tod bereiteten (Ibn Al-Mulakkin Bl. 58a قتله الغز يعني التركمان . . . . لما استولوا على نيسابور وقيل كانوا يحشون التراب في فيه حتى مات), verfasste sein Buch unter dem Titel: كتاب الانصاف في مسائل الخلاف. — Mehrere in diese Gruppe gehörige Werk verfasste 'Omar b. Muḥammed Al-Sarachsî (Jâkût III p. ٣٠١ وصنّف التصانيف في الخلاف كالاعتصام والاعتضاد وغيرها). Aus dem VII. Jhd. wird erwähnt der Nâbuluser Hanbalit Muwaffaḳ al-dîn Al-Ġammâ'ilî, der ein Ichtilâfwerk in 20 Bänden verfasste (Jâkût II p. ١١٣).

Im VIII. Jhd. kam ḥanafitischerseits Muḥammed b. Jûsuf Al-Ḳunuwî mit seinen درر البحار (Ibn Ḳuṭlubuġâ nr. 206, der Verf. dieser Ṭabaḳât verfasste einen Kommentar zu jenem Werke, ibid. p. 73) und Muhammed Al-Singârî mit seinem عمدة المذاهب الخ (s. Ẓâhiriten p. 38). In derselben Zeit vertritt unter den Šâfi'iten der Verfasser vorliegenden Buches, der das Amt eines Mufti in Ṣafad bekleidete, die Ichtilâf-Literatur.

Dieses Werk wurde im Jahre 780 vollendet und es ist zu bemerken, dass die Autorrechte des Ṣadr al-dîn Muḥammed b. 'Abd

al-Raḥmân an demselben nicht unbestritten sind. Es wird von einigen der Sejch al-islâm Abu-l-Ḥasan Al-Sa'di, über dessen Lebenszeit ich nichts Näheres anzugeben weiss, als Verfasser genannt (Ḥ. Ch. III p. 351 nr. 5890). Das vorliegende Werk bietet, ohne sich wie dies später Al-Ša'rânî that, auf eine subjective Motivirung der verschiedenen Lehrmeinungen einzulassen, eine dogmatisch trockene, dabei aber systematisch übersichtliche Anordnung aller Unterscheidungslehren der vier orthodoxen Schulen. Er geht alle Kapitel der muhammedanischen Gesetzwissenschaft der Reihe nach durch und giebt in 51 Büchern, von denen die meisten in je mehrere Kapitel, diese wieder in mehrere fuṣûl eingetheilt sind, zuförderst diejenigen Punkte an, hinsichtlich welcher alle Schulen übereinstimmende Bestimmungen (Iǵmâ', Ittifâḳ) bieten, um dann in gewissenhafter Detaillirung auf die Streitpunkte und Unterscheidungslehren einzugehen. Er benennt zumeist auch die hauptsächlichsten Träger jeder besonderen Lehrmeinung innerhalb der einzelnen Schulen, so dass dieses Werk ein überaus brauchbares Handbuch ist für jeden, der über bestimmte Fragen des muhammedanischen Gesetzes eine vergleichende Kenntniss der bezüglichen Schullehren anstrebt und zur weiteren Verfolgung der auseinandergehenden Bestimmungen der verschiedenen autoritativen Kreise der muhammedanischen Gesetzgebung Anhaltepunkte sucht. Er beschränkt sich nicht allein auf die sogenannten „vier Schulen", sondern führt auch die divergirenden Lehren anderer Imâme an; besonders in Fällen, wo die vier anerkannten orthodoxen Maḏâhib in Bezug auf eine bestimmte Frage übereinstimmende Lehren haben, ist der Verfasser bestrebt, die Divergenz obsoleter Schulen oder die Separatvota älterer Imâme ersichtlich zu machen. Innerhalb der Darstellung der Meinungen der einzelnen Imâme verzeichnet er die verschiedenen in ihrem Namen überlieferten Versionen (riwâjât) ihrer Lehre [1].

Als Probe gebe ich hier die Uebersetzung des letzten Paragraphen des Kapitels über die Ǵizjagesetze (Raḥmat p. ١٥٨ = Mîzân II, p. ٢١١), welcher einen ebenso interessanten als charakteristischen Punkt der interkonfessionellen Gesetzgebung des Islâm enthält und in historischer Beziehung zu weitergehender Betrachtung anregt:

„Alle Gesetzschulen stimmen darin überein, dass es nicht gestattet sei, neue christliche oder jüdische Tempel in Städten und „Ortschaften des Dâr al-islâm zu errichten. Sie sind aber verschiedener Meinung darin, ob dies in der Nähe (muhammedanischer „Städte, nicht in diesen selbst) erlaubt sei. Mâlik, Al-Šâfi'i und „Aḥmed b. Ḥanbal sagen, es sei auch da nicht gestattet; Abû Ḥanîfa lehrt: „Wenn der betreffende Ort eine Meile oder weniger von der

---

1) Da mir hier nur wenige arabische Handschriftenkataloge zur Hand sind, kann ich mich auf die Nachweisung von Hdschrr. dieses Werkes nicht einlassen. Eine ist in Loth's Catalogue of the Arabic Mss. of the Ind. Off. p. 70 b nr. 288 beschrieben.

„Ortschaft entfernt ist, so ist es nicht erlaubt, ein solches Gebäude „zu errichten; ist aber die Entfernung grösser, so ist dies gestattet. „Eine andere Frage ist aber, ob es erlaubt sei schadhafte oder „gänzlich ruinirte christliche oder jüdische Bethäuser im Dâr al-islâm „zu restauriren oder gänzlich von neuem aufzubauen? Abû Ḥanifa, „Mâlik und Al-Šâfi'i lehren, dass dies gestattet sei. Abû Ḥanifa „macht zur Bedingung dieser Erlaubniss, dass das in Frage stehende „Bethaus auf einem Gebiete befindlich sei, welches sich dem Islam „gutwillig ergab; wurde aber dies Gebiet mit Gewalt erobert, so „fällt auch diese Erlaubniss weg. Aḥmed b. Ḥanbal lehrt nach der „wahrscheinlichsten Version, welche auch einige seiner Genossen und „ein Kreis von den anerkanntesten Šâfi'iten wie z. B. Abû Sa'îd Al-„Iṣṭachrî und Abû 'Alî b. abî Hurejra bevorzugen, dass auch die „Restaurirung des Schadhaften und der Wiederaufbau des Verfallenen „in keinem Falle erlaubt sei. Eine andere Version der Lehre Aḥmed's „ist, dass es gestattet sei, schadhafte Gebäude zu restauriren, dass „es aber verboten sei, gänzlich verfallene wieder aufzubauen. Eine „dritte Version gestattet beides".

Selbstverständlich bieten solche Zusammenstellungen nicht die gesammten Daten über die Geschichte eines Gesetzes oder einer Institution im Islam; sie beziehen sich nur auf die seit der Codification des Gesetzes üblichen Ansichten und Lehrmeinungen. Speciell betreffs des hier herausgehobenen Punktes, ist zu bemerken, dass in den der 'Abbâsidenzeit vorangehenden Perioden der Geschichte des Islam noch nicht so viel Strenge in Bezug auf nichtmuhammedanische Tempel herrschte. Soll ja fünfundzwanzig Jahre nach der Eroberung Alexandriens durch 'Amr der Patriarch Agathon eine grosse, dem hl. Markus geweihte Kirche erbaut haben. Und wie es unter den Umajjaden gehalten wurde, ist ja am besten daraus ersichtlich, dass der fromme 'Omar II nahe daran war, den Christen jene Räume ihrer Johannes-Kirche, welche sein Vorgänger Al-Walîd für die Umajjadenmoschee in Anspruch nahm, wieder für ihren Gottesdienst zurückzustellen und dass der damalige Gesetzgelehrte Sulejmân b. Ḥabîb Al-Muḥâribî im Verein mit seinen Collegen den Christen den Antrag stellte, sämmtliche Kirchen der Ġûṭa, welche ihnen bei der Eroberung entrissen wurden, zu christlichen Kirchenzwecken wieder freizugeben. (Al-Balâdorî p. ۱۲۵. Vgl. jedoch Journ. asiat. Ser. IV Bd. XVIII p. 513). Dass man es mit dem Verbot, neue Kirchen zu errichten, während der ersten beiden Jahrhunderte nicht sehr strenge genommen hat, ist ja auch daraus ersichtlich, dass der 'Abbâside Al-Mutawakkil, der auch die auf die Sonderkleidung der Nichtmuhammedaner bezügliche Verordnung des Hârûn al-Rašîd (v. J. 191) verschärfte, die Verordnung zu erlassen hatte, dass alle seit der Einführung des Islam erstandenen Kirchen zerstört werden müssen (Al-Ṭabarî III, ۱۴۱۹, die Kleiderverordnung ibid. ۷۱۳, ۱۳۸۹ ff., vgl. die grausamen Verfügungen dieses Chalifen gegen die Christen von Emessa,

die sich an einer Revolte gegen die Lokalregierung betheiligten ibid. p. ١٢٤٣). Wie hat aber die neuere Zeit alle Distinctionen des Abû Ḥanîfa und Aḥmed b. Ḥanbal über den Haufen geworfen!! Als die Centralmoschee von Algier durch die Franzosen feierlich für den christlichen Gottesdienst eingerichtet wurde, soll der Mufti gegen den Grafen d'Erlon die Aeusserung gethan haben: „Unsere Moschee wird ihren Gottesdienst verändern, ohne ihren Meister zu wechseln, denn der Gott der Christen ist auch unser Gott" (T. W. Marshall. Die christlichen Missionen, [Deutsche Uebersetz. Mainz 1863] II p. 333). Es sind dies geschichtliche Betrachtungen, deren man sich bei der Lectüre eines muḥammedanischen Codexparagraphen von der Art des eben hervorgehobenen, nicht erwehren kann.

II. Nach dem Verfasser des Buches Raḥmat al-'umma ist der merkwürdigste Vertreter der Ichtilâf-literatur der berühmte Theosoph des X. Jhd. 'Abd al-Wahhâb Al-Ša'rânî[1]. Dieser Schriftsteller, der das Fiḳh bearbeitet hatte, ehe er in den Kreis der Theosophen eintrat und auch einige Fiḳh-Arbeiten veröffentlichte (Commentar zu Subkî's جمع الجوامع Ḥ. Ch. II, p. 610, Auszug aus den قواعد des Muḥammed Al-Zarkašî ibid. IV p. 576 und aus dem mâlikitischen Rechtscodex المدوّنة ibid. V. p. 477 Fetwâ's ibid. IV. p. 359 u. s. m.) war besonders dazu geeignet, das juristische Studium vom Standpunkte der Theosophie aus zu vertiefen und in das Fiḳh höhere Gesichtspunkte einzuführen. Er gehörte zu jenen Theosophen, welche dem Fiḳh einen nothwendigen Platz innerhalb der theosophischen Forschungen einräumen (vgl. meine Ẓâhiriten p. 181). Besonders war es ein Gesichtspunkt, den er in seinen Studien über die gesetzwissenschaftlichen Unterscheidungslehren verfolgte, ein neues Moment, das er in diese Studien einführte. Es scheint, dass er seine Lieblingsthese von lange her vorbereitet hatte, ehe er dieselbe zu dem System ausarbeitete, in welchem sie uns in seiner „Wage" vorliegt[2]. Im Jahre 936 verfasste er ein Traditionswerk unter dem Titel: كشف الغمّة عن جميع الأمّة (ZDMG. XXI p. 271 nr. 2). Wie er selber sagt, war die Tendenz dieser Sammlung, für die widersprechenden Lehren aller Maḏâhib die Argumente aus der

1) In demselben Jhd. ist auch Al-Sujûṭî als Vertreter dieser Literaturgruppe zu erwähnen; er schrieb جزيل المواهب في اختلاف المذاهب, eine kleine Schrift, welche sich auf europäischen Bibliotheken in mehreren Hdschrr. vorfindet (vgl. Pertsch, Arab. Handschriften der Gothaer Bibl. I p. 121).

2) Von derselben giebt es mehrere Ausgaben; ich benütze die bei Castelli in Kairo erschienene (v. J. 1279 in 2 Bdn., dieselbe wurde durch den berühmten Gelehrten, Šejch des Azhar, Ḥasan al-'Idwî besorgt).

Tradition zu bieten, so dass jede Lehrmeinung die ihr günstige Stütze aus den Traditionen in seinem Werk finden kann: وراعيتُ أدلّة مذاهب الاربعة وغيرهم فلا يوجد منها مذهب الّا وأدلّته في هذا الكتاب (Ḥ. Ch. V p. 210). Später arbeitete er diesen Gesichtspunkt zu jener Theorie heraus, dass jedes göttliche Gesetz zwei Seiten habe: ein erschwerende und eine erleichternde; dass Gott von den vollkommeneren Menschen die Praxis der Entsagung fordere, während er den minder vollkommeneren Menschen gegenüber Erleichterungen gewährt, dass somit, die Gesetzschulen insoferne sie im Widerspruch zu einander in Bezug auf ein bestimmtes Gesetz Verschiedenes lehren, je eine dieser gleichwerthigen, und nur relativ verschiedenen Seiten des göttlichen Gesetzes, von dem sie allesammt ausgehen, vertreten, die eine das تخفيف oder رخصة (dasselbe was in der jüdischen Terminologie קולא heisst), die andere das تشديد oder عزيمة (jüdisch: חומרא). Von diesem Gesichtspunkte aus behandelt Al-Sa'rânî das ganze muhammedanische Gesetz und hierin glaubt er die Formel gefunden zu haben für die Ausgleichung und den Nachweis der Gleichwerthigkeit der einander widersprechenden Lehren der orthodoxen Schulen, die Berechtigung des muhammedanischen Lehrsatzes von der in den verschiedenen Meinungen der Gesetzschulen sich offenbarenden göttlichen Gnade. Auf diese nivellirende Tendenz seiner Methode der Fiḳh-auffassung legte er grosses Gewicht. Er kömmt auf dieselbe in seiner ruhmredigen Selbstbiographie wiederholt zurück. Laṭâ'if al-minan (Hdschr. des Nationalmuseums in Budapest) Bl. 19b: واعلم يا أخي انّ غالب الانكار الذي يقع بين الفقهاء والعلماء والصوفيّة انّما هو بين القاصر من كلّ منهما والّا فالكامل من الفقهاء يسلّم للعارفين والعارفون يسلّمون للعلماء لأنّ الشريعة جاءت على مرتبتين تخفيف وتشديد ولكلّ من المرتبتين رجال في حال مباشرتهم للاعمال فمن قوى منهم خوطب بالتشديد والاخذ بالعزائم ومن ضعف منهم خوطب بالتخفيف والأخذ بالرُّخَص und weiter Bl. 178a: فمنّ الله تعالى عليّ بالفهم في كلّ علم يتداوله الناس اليوم حتى انّي اقرأ في الاربعة مذاهب لمن طلب وربّما أوجّه اقوال كلّ مذهب اكثر من اهله مع انّي تابع للامام الشافعيّ رضه وانّما كنت أوجّه مذاهب غيري لاطّلاعي على منازع اقوال الائمّة وانّي ما

استندت اليه من الآيات والاخبار والآثار كما يعرف ذلك مطالع كتاب
المنهاج المبين فى بيان ادلّة المجتهدين فما وجّهت اقوال الائمّة
الّا لاطّلاعى على ما استندوا اليه بالصدر كما يفعله بعضهم. ومن
تأمّل اقوال مذاهب الائمّة وجدهم ما بين مخفّف ومشدّد اى
قائل برخصة وقائل بعزيمة ولكلّ منهما رجال والحمد لله ربّ العالمين.

Er ist unermüdlich in der Ausfindung von Gleichnissen für diese seine Anschauung von den zwei Seiten des göttlichen Gesetzes. An einer Stelle des Mîzân p. ٣٦ (Chiḍrîja p. ٢٥) vergleicht er dieselben mit den verschiedenen Graden des Sprachausdrucks in Bezug auf ihre Classicität, weiterhin mit verschiedenen Radien eines Kreises, mit den Knoten eines Netzes, mit den Zweigen eines Stammes, mit den Schalen einer Wage u. s. w. u. s. w. Vergleiche, die er zum Theil auch graphisch illustrirt (vgl. die Abbildungen I. p. ٥٣—٥٩ des Mîzân). Das Gleichniss mit der Wage hat dem Werke („ميزان“) den Namen gegeben, in welchem er seine Theorie systematisch begründet und durch alle Kapitel des Fiḳh einzeln durchgeführt hat. Bei jedem einzelnen der verschiedenen Lehrmeinungen giebt er ein sogenanntes توجيه im Sinne der Tešdîd- und Tachfîf-Theorie.

Er geht also in der Bearbeitung der Ichtilâfât einen gewaltigen Schritt über seine Vorgänger, also auch über Ṣadr al-dîn hinaus. Ihm genügt nicht mehr die objective Darlegung der Differenzpunkte, sondern er bemüht sich, dieselben im Sinne seiner subjectiven Tendenz zu verarbeiten, während bei seinem Vorgänger gar kein Taugîh zu finden ist; Ṣadr al-dîn ist eben šâfi'itischer Muftî, während Al-Ša'rânî einen über allen Madhab-particularismus erhabenen Standpunkt einnimmt und sich bemüht, seine Leser zu demselben emporzuheben.

Die Vergleichung dieser beiden Schriftsteller ist hier nicht vergeblich herbeigezogen worden. Es scheint mir, dass Al-Ša'rânî bei der Herbeischaffung seines Materials — natürlich habe ich hier nicht die durch und durch originelle Einleitung, sondern nur die Detailabschnitte im Auge — den Ṣadr al-dîn weidlich ausgenützt hat, der in Anbetracht der Vollständigkeit des Stoffes reichhaltiger ist als sein Nachfolger, dem es nicht so sehr auf Erschöpfung seines Themas als auf die Durchführung seiner speculativen Theorie ankömmt. Unter den Schriften, die er studirte und von denen er in zweien seiner Werke eine Liste aufzählt (Laṭâ'if Bl. 20 b Mîzân I, p. ٨٣ ff.) erwähnt er das Buch des Ṣadr al-dîn nicht, vielleicht gerade deshalb, weil er sich gegen dasselbe in Schuld fühlte. Hingegen ist es sicher, dass er dasselbe kannte und benützte; er citirt es in seinem Kapitel über die Wiederverehelichung mit einer geschiedenen

Frau (كتاب الرجعة Mizan II p. ١٤٠) قال شيخ الاسلام السغدى في كتابه رحمة الأمة في اختلاف الائمة. Jedoch hier ist es nicht unsere Aufgabe, auf specielle Punkte des Buches von Al-Ša'rânî einzugehen und nur so viel sei hier noch bemerkt, dass er auch in einer anderen Schrift die Tendenz zu verfolgen scheint, die er zu allererst in seinem Traditionswerke und später in der „Wage" zum Ausdruck bringt; in einer Schrift, die in der Liste seiner schriftstellerischen Producte nicht besonders aufgezählt ist, die ich aber an zwei Stellen des Mîzân citirt gefunden habe, nämlich I. p. ١٣٩ وقد بسطنا الكلام على ما يرد على مذاهب العلماء في النية منطوقا ومفهوما في كتاب الأجوبة عن الائمة فراجعه; Bd. II p. ٢١٨ lautet der volle Titel dieses Buches: الاجوبة المرضية عن ائمة الفقهاء والصوفية.

III. Es ist ein heilsames ökonomisches Princip orientalischer Druckereien, die ohnehin breiten Margines (هامش) ihrer Editionen für den Abdruck von kleineren, mit dem Hauptwerke inhaltlich verwandten Werken zu verwenden. Dieser Einrichtung verdanken die Leser der Bûlâķer Ausgabe des Kitâb al-'Iķd den Genuss des werthvollen Zahr al-âdâb von Al-Ḥuṣrî, die des Iḥjâ von Al-Ġazâlî die Möglichkeit der gleichzeitigen Benutzung eines Werkes vom Suhrawardî u. s. w. Auch die Margines des vorliegenden Bandes hat man mit einer inhaltlich homogenen, das Hauptwerk in eigenthümlicher Weise ergänzenden Schrift bedeckt. Es ist dies ein sonderbares Werk, dass uns die schriftstellerische Art des Ša'rânî nicht von der vortheilhaftesten Seite zeigt und die Wahl die bei dem Abdruck dieser Schrift getroffen wurde, ist keine glückliche zu nennen. Denn das Büchelchen الميزان الخضرية ist nichts anderes als ein in schwindelelhafter Weise eingekleideter Auszug aus der Einleitung zu dem grösseren Mîzân-Werke des Verf.'s mit Hinzufügung einiger weniger Auszüge aus den Kapiteln über صلاة und طهارة dieses Buches. Obendrein ist dieser Auszug recht leichtfertig gemacht. Statt — wie dies in Auszügen zu geschehen pflegt — Nebensächliches zu unterdrücken und blos das Hauptsächliche zu reproduciren, ist in dem Chiḍrischen Mîzân so vorgegangen worden, dass einige Seiten oder Zeilen des Textes des grossen Mîzân einfach übergangen werden, wodurch dann der Text des Originalwerkes zuweilen geradezu gefälscht erscheint. Ein Beispiel hiefür bietet p. ٩ unten: hier wird ein Ausspruch Dâwûd Al-Ẓâhirî's (grosser Mîzân I. p. ٦٨) im Namen des Aḥmed b. Ḥanbal angeführt, was dadurch geschah,

dass einige Zeilen des Hauptwerkes ohne Rücksicht darauf, dass in denselben die Anführung des Namens des Urhebers der im weitern Verlauf anzuführenden Aussprüche enthalten ist, einfach weggelassen wurden, und hiedurch die späteren Aussprüche direct an die des Imâm Aḥmad, die jenen vorangehen, angeschlossen wurden. Aehnliche Leichtfertigkeit kömmt in diesem Auszuge sehr oft vor, so dass man leicht der Vermuthung Raum geben könnte, dieser Auszug stamme gar nicht von der Hand Al-Ša'rânî's, was man um so leichter voraussetzen könnte, als ein ميزان خضرية unter den Werken des berühmten Theosophen bei Ḥ. Ch. nicht erwähnt wird. Nichtsdestoweniger ist daran nicht zu zweifeln, dass die „Chiḍrische Wage" eine Arbeit Al-Ša'rânî's ist; und zwar wegen des untrüglich ša'rânischen Charakters derjenigen wenigen Stellen, die hier von neuem eingefügt wurden und in dem grossen Mîzân nicht enthalten sind. Dahin gehört hauptsächlich die Einkleidung dieser Schrift, welcher dieselbe auch ihren Titel verdankt. Als nämlich dem Verf. das Problem der Vereinigung der widersprechenden Lehrmeinungen der verschiedenen orthodoxen Schulen aufging, da wendete er sich — so erzählt er p. ٤ — an alle Gelehrten und Ṣûfî's in Aegypten, niemand aber konnte ihn auf ein aussöhnendes Princip hinweisen „Da wendete ich mich an Gott und bat ihn, er möge mich mit jemand zusammenführen, der hierin Kenntniss hat. Da begnadete mich Gott mit der Erhörung meines Gebetes und führte mir unsern Herrn und Meister Abu-l-'Abbâs Al-Chiḍr zu; dies geschah im Jahre 931 auf der Plattform des جامع الغمري, wo ich damals lebte. Ich klagte ihm meinen Zustand und sagte: „O Prophet Gottes, ich möchte von dir eine Wage erlernen, durch welche sich die Schulmeinungen der Muǵtahidîn ausgleichen und auf das göttliche Gesetz zurückführen lassen". Da sprach er: „Neige dein Ohr her und öffne das Auge deines Herzens". Hierauf entwickelt Al-Chiḍr die Theorie von den beiden Wagschalen des göttlichen Gesetzes. Auch p. ١٧ ff.—٢٣ نبذة من احوال سيّدنا ومولانا ابي العبّاس الخضر عم اذكر فيها عدّة جماعة من الاولياء الذين اجتمعوا به الى عصرنا هذا وابيّن فيها نبذة من صفاته وملبسه وأكله الخ ist im grossen Mîzân nicht enthalten und stimmt völlig zu dem, was wir aus den sonstigen Schriften des Verf.'s namentlich seiner prahlerischen Selbstbiographie: Laṭâ'if al-minan von ihm kennen gelernt haben. — Auf den eben erwähnten Ursprung dieses Schriftchens kömmt er auch sonst noch zurück, z. B. p. ٢٤ ولمّا علّمني الخضر عم هذه فانّي قد انفردت بها من بين اقراني من مصر, p. ١٢٧ الميزان الخ

وقرانى فلا اعلم لى مشاركا فيها وتقدّم عن الخضر عم انه قال لم يسبق منّى تعليمها لاحد قبلك ولى منذ تعلّمتها من الخضر عم نحو اثنتين وثلاثين سنة الخ. Im weiteren Verlaufe sagt er, dass er während dieser ganzen Zeit nichts von diesen Inspirationen veröffentlicht habe, weil er niemand gefunden habe, der einer solchen Mittheilung würdig und zu ihrem Verständnisse fähig gewesen wäre. (Dasselbe wiederholt er am Schluss des ganzen Werkchens, wo er auch als Zeit der Veröffentlichung das Jahr 963 angiebt). Und dennoch ergiebt sich aus der Vergleichung der beiden Publicationen, dass das grosse Mîzânwerk, welches der Verf. selbst الميزان الشعرانيّة nennt (II p. ٣٣٣, 1) voranging. Denn nur in dem Auszug tritt Chiḍr als Inspirator auf, was wohl im grossen Werke nicht unerwähnt bleibt, wenn der Verf. bei der Abfassung desselben bereits von dieser Schrulle besessen gewesen wäre; ferner kennzeichnet sich dies Buch bei näherem Eingehen auf die Natur desselben, wie ich bereits an einem Beispiele gezeigt, als flüchtig gearbeiteten mechanischen Auszug. Endlich muss hervorgehoben werden, dass in diesem Auszug, freilich in sehr verhüllter Weise, ein Kapitel des grossen Mîzân citirt wird. P. ٧١ heisst es nämlich: وقد الّفت كتابا فى ذمّ الائمّة كلّهم للرأى وبيان حثّهم على العمل بالكتاب والسنّة وها انا اشير الى طرف صالح منه الخ. Dieses كتاب ist aber nichts anderes, als Bd. I pp. ٦٠—٦٧ des grossen Mîzânwerkes, wo der Verf. auf ein besonderes Werk, in welchem er diesen Gegenstand speciell abgehandelt hatte, nicht hinweist. (Dass ein selbstständiges Kapitel eines Buches als besondere Monographie angeführt wird, dafür giebt es viele Beispiele; vgl. auch ZDMG. XXXII p. 363) Neu, d. h. zu dem Inhalt des Mîzân in diesem Auszug hinzugekommen ist auch — neben anderen Kleinigkeiten — die Anführung einiger gegen das Ḳijâs gerichteter Stellen aus des Muḥji al-dîn Ibn 'Arabî Mekkanischen „Eröffnungen" (p. ٤٤—٤٩). Dieselben sind, so viel ich mich erinnere, in dem grossen Mîzânwerke nicht enthalten und zeigen den berühmten Mystiker, der bekanntlich in der Dogmatik seine eigenen, mit denen Ibn Ḥazm's durchaus nicht harmonirenden Wege ging, in der Rituallehre als einen zur Schule Ibn Ḥazm's gehörenden Theologen, und durch diese Stellen können jene Excerpte, die ich in den Ẓâhiriten p. 185—6 aus den Futûḥât anführe, ergänzt werden. Al-Sa'rânî beschäftigte sich übrigens viel mit Muḥjî al-dîn's Futûḥât; er bearbeitete auch einen Auszug aus einem Theil desselben (Ḥ. Ch. IV p. 383). In seiner Vorrede zu diesem Auszug wies er nach, dass man es aus ge-

hässigen Beweggründen versucht hat, in die Werke Ibn 'Arabî's seine Rechtgläubigkeit compromittirende Interpolationen hineinzuschwärzen, die Al-Ša'r. durch Vergleichung mit der beglaubigten Urschrift des Verf.'s als Fälschungen erwies. Ich glaube, Al-Ša'r. erzählt dies nicht ohne Absicht. Denn dieselbe Gehässigkeit der kanonischen Theologen, die sich gegen den ketzerischen Ṣûfî[1] Ibn 'Arabî wendete, hat sich auch gegen ihn gekehrt und in ähnlichem Manoeuvre Befriedigung gesucht. Haben doch die Bürger der Azharakademie eine Schrift Al-Ša'rânî's noch zu seinen Lebzeiten in ganz gleicher Weise gefälscht, wodurch er den heftigsten Anfechtungen ausgesetzt, ja sogar Ursache eines Tumultes in der Akademie war. (ZDMG. XX p. 271. Laṭâ'if al-minan Bl. 194a

وما أظنّ أن أحدا من اخوانى سلم من الوقيعة فى عرضى الّا القليل
لا سيّما المجاورين فى الجامع الازهر فانّ معظم الفتنة كانت فيه لمّا
دسّ الحسدة فى كتبى ما دسّوا وداروا بتلك الكراريس فى الجامع الازهر)

Es ist in diesem Zusammenhange interessant, von einer in das Kapitel solcher Fälschungen gehörenden Thatsache Kenntniss zu nehmen, die wir ebenfalls der Selbstbiographie Al-Ša'rânî's verdanken. In Bezug auf eine das moralische Gefühl verletzende Stelle des grossen exegetischen Werkes des Fachr al-dîn Al-Râzî lesen wir nämlich im Laṭâ'if Bl. 151a أخبرنى شيخنا شيخ الاسلام زكريّاء
رحمه الله تعالى أنّه مدسوس عليه دسّه فيه بعض الملاحدة لانّ
الفخر الرازىّ كان من اكابر العلماء فكيف يخفى عليه شىء لا
يخفى تحريمه على ادنى شخص شمّ رائحة الشريعة انتهى فنسأل
بالله تعالى كلّ من كان عنده نسخة من تفسير الفخر الرازى
وفيها ذلك فليضرب عليه ضربا لا يُقرأ نصحا لله تعالى ولرسوله

1) Dies Verhältniss der beiden Gelehrtenklassen ist genügend bekannt; ich erwähne gelegentlich das in Theologenkreisen (ich habe es in Syrien gehört) gangbare Sprichwort صوفى لا ينكر ولا يوفى (d. h. er ist in religiösen Dingen ganz indifferent). Der Ṣûfî ist nur wenig verschieden vom فيلسوف. Dieser letztere Name hat bekanntlich in seiner vulgären Aussprache: fallafâs (oder gar: fulfus) oft sehr verächtliche Bedeutung, so heisst nicht nur ein Ungläubiger, sondern zugleich ein leichtsinniger, kecker Mensch, Charlatan, Marktschreier; Hazz al Kuḥûf (lit.) p. ١٣, رجل فلفوس; Sîrat Sejf XV. ٥٦, ult. steht die interessante Pluralform نحن اولاد ابليس وهم الجان الفلافيس (ungläubige Dämone). Für die Form vgl. noch Landberg, Proverbes et dictons p. 273.

ﺻﻨّﻌﻢ ﻟﻌـﻘـﺔ ﺍﻟﻤﺴﻠﻤﻴﻦ. Es ist hier nicht angegeben, welche Stelle aus dem grossen Tafsîr des Râzî es sei, an welcher die Fälschung unternommen wurde. Ich glaube jedoch, dass nur Mafâtîḥ Bd. IV p. ٣٠٥ ff. (zu Sure VII, 79) gemeint sein könne. Es werden jedoch an jener Stelle — wenigstens so wie sie uns in der Bûl. Ausg. vorliegt — durch Fachr al-dîn eben die theologischen Argumente gegen jenes Laster weitläufig erörtert. Möglich ist es allerdings, dass es Exemplare gab, in welchen böswillige Fälschung dem grossen Exegeten und Theologen eine gegentheilige Meinung untergeschoben hat. Für jeden Fall bereichern die paar Beispiele, auf welche Al-Šaʿrânî hinweist, die arabische Handschriftenkunde mit einem interessanten Gesichtspunkt. Fachr al-dîn selber spricht von Interpolationen, freilich nicht gehässiger Art, denen seine Schriften, ebenso wie auch die des Ibn Sînâ ausgesetzt waren. S. Mehren: Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam (Separatabzug aus dem Muséon 1883) p. 5. Einen Index von Schriften, deren Text irreligiöse Interpolationen erlitten hat, findet man in dem Buche von ʿAlî b. Muḥammed al-Miṣrî, Hdschr. der Pariser Nationalbibliothek Suppl. nr. 525 fol. 39 a f. Auch Al-Ġazâlî's Schriften waren nicht verschont.

Ign. Goldziher.

Nachtrag zu den Amarâvati-Inschriften.

Von

G. Bühler.

Zwei Papier-Abklatsche der nachfolgenden Fragmente einer neuen Inschrift, welche zu dem Stûpa von Amarâvati gehörte, verdanke ich Herrn Dr. Burgess. Ueber die Position derselben schreibt mir Dr. Burgess wie folgt: „It is on a magnificent Amarâvati slab, now at Madras, bearing a large *dâgaba* richly carved with numerous figures all round and over the upper margin: the inscription ran right across under this margin or frieze, but a large piece in the middle is chipped off". Der übrige Theil der Inschrift ist indessen auch stark beschädigt. Die Charactere haben den Andhra-Typus der Zeit des Sâtakaṇi Yañasiri. Was sich noch entziffern lässt, ist folgendes:

[*Sidham*][1]) *Cempukirathe Adhiṭhâna*[2]) .... *vathavasa Hamghayahapatiputrasa*[3]) *vâniyasa Samudasa gharaniya ca koḍicaṃ digaha*[4]) . . . . *(naṃ ca) savasa ca lokasa hitasukhaṭhatâya bhagavato mahâ*[*ceti*]*ye sa-u(ṇi)s(e)*[5]) *(sapa)* .....

„Erfolg! Ein *Koḍica digaha* [die Stiftung] des Kaufmannes *Samuda*, des Sohnes des Hausherrn *Hamgha*, der in Adhiṭhâṇa .... in der Provinz *Cempuki* und seiner Ehefrau . . . . für die Wohlfahrt und das Glück der ..... und der ... und der ganzen Welt; an dem grossen Chaitya des verehrungswürdigen, versehen mit einem *Uṇisa* ....

Anmerkung.

Koḍicam dürfte dasselbe sein wie *kuḍicham* Hem. Desikosha II. 64, für das die Bedeutungen *vyitivicara*, *kuṭi-truṭita* gegeben

1) Nur der rechte Strich des *si* und ein Theil des *dha* sind zu sehen.

2) Kann auch *Adhithane* sein.

3) Kann auch *putasa* sein; doch ist der Schweif des *ta* länger als in andern Fällen und deshalb *tra* wahrscheinlich.

4) Kann auch *digapa* gewesen sein.

5) Kann auch *sa-uniso* gelesen werden.

werden. Der Ausdruck wird sich hier auf den dargestellten „*dâgaba*" beziehen. *Digaha* entspricht lautlich einem Sanskrit *dvigriha* und mag in dem Sinne von *dvigarbha* 'mit zwei Adyta oder Zellen für Bilder' gebraucht sein. — *Hamgha* i. e. *Samgha*, siehe Hultzsch, Inschr. von Am. nro. 9, 32, 35 u. s. w. (Zeitschr. 37 p. 548 ff.). — *Samuda* = *Samudra*, (Hultzsch a. a. O. nro. 45). *Adhiṭhâna* = *Adhishṭhâna*, kann entweder ein Theil des Namens der Stadt sein oder als Appellativ „in der Residenz . . . ." gefasst werden. Ueber *unisa* siehe Hultzsch a. a. O. nro. 3, Anmerkung.

Nachtrag zu der Inschrift auf S. 630.

Bei kürzlicher Anwesenheit des siamesischen Gesandten an den Europäischen Höfen, Sr. Hoheit Prinz Prisdang, in Berlin, benutzte ich die Gelegenheit, diese (nach seiner Abreise von Bangkok aufgefundene) Inschrift seiner Kenntnissnahme vorzulegen. Bei dem Interesse, das ihm der Inhalt abgewann, fand sich dieser wohlunterrichtete Kenner der einheimischen Geschichte betreffs der in Siam vorgenommenen Deutung (der mehrfach verwischten Schriftzeichen) veranlasst, einige Bemerkungen beizufügen.

Seiner Ansicht nach hätte auf Zeile 4 Nirai nicht als Eigenname zu gelten und die Uebersetzung zu besagen: Phra-Siva, der Herr (Chao) für immer (nirai im Siamesischen). Auf Zeile 5 wäre statt Budha (Phutha) Jina zu lesen: Phutha-xina (als eine der üblichen Titelformen), und in der Uebersetzung also: „zurückzuscheuchen die Religion Phutha-xina's, des Pipal's Religion". Dann meinte er, dass auf Zeile 7 „Phra-Maha-Dhatu" in der dafür häufigen Bedeutung als Tempel (oder Pagode) zu fassen wäre, und die Uebersetzung zu besagen habe: „damit die Religion bleibe, als einzig alleinige, unter Wiederherstellung des Phra-Maha-Dhatu" (als Aufbewahrungsort der Reliquien).

Indem sich so diese beiden Versionen gegenüberstehen, wird auf weitere Entscheidung darüber durch die Gelehrten Bangkok's zu hoffen sein, bei fernerer Prüfung des Original's (sofern die Figur dort noch zur Verfügung steht).

A. Bastian.

Namenregister [1].

Sachregister.

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi

